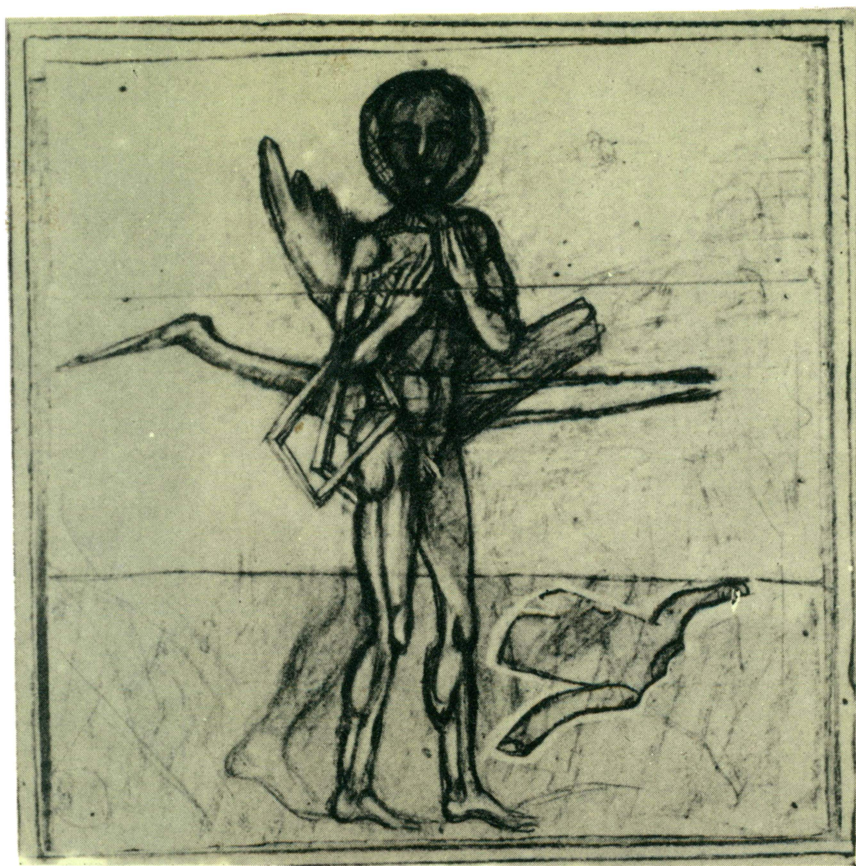
Algirdas Julius Greimas

TAUTOS ATMINTIES BEIEŠKANT



Apie dievus ir žmones

Algirdas Julius Greimas

TAUTOS ATMINTIES BEIEŠKANT

Apie dievus ir žmones

VILNIUS–CHICAGO 1990

MBBK 25
Gr225

Fotografuotinis leidinys, parengtas pagal Algimanto Mackaus knygų leidimo fondo (AM & M Publications) išleistos ir M. Morkūno spaustuvėje (Chicago, Illinois 60629 USA) išspausdintos Algirdo J. Greimo knygos „Apie dievus ir žmones" (1979) ir jo veikalo „Tautos atminties beieškant" toje pačioje spaustuvėje surinkto teksto skiltis.



„MOKSLAS"



ALGIMANTO MACKAUS KNYGŲ LEIDIMO FONDAS

G $\frac{1403000000-122}{M\ 854(08)-90}$ Neskelbta-90

ISBN5-420-00830-0

APIE DIEVUS IR ŽMONES

Lietuvių Mitologijos studijos

Vilniaus Universitetui
— jo keturių šimtų metų sukaktuvių proga

PRATARMĖ

I. MITOLOGIJA KAIP OBJEKTAS

1. Mitologija kaip ideologija

Mitologijos kaip savarankios socialinių mokslų šakos susiformavimas surištas su Georges Dumézil vardu: kova, kurią jis per ištisus dešimtmečius vedė prieš mitologijos mėgėjus, žiūrinčius į mitus kaip į lakios fantazijos meno kūrinius, prieš istorikus-realistus, ieškančius mitinių faktų, o ne jų reikšmės, prieš įvairias filosofines teorijas, siūlančias vienu ypu, keleto kategorijų pagalba išaiškinti visos žmonijos mitinį galvojimą, pasibaigė pergale, kuri galutinai įtvirtino šią tyrinėjimų sritį šeštoje mūsų amžiaus dekadoje.

G. Dumézil'io išeities taškas labai paprastas — tai atitikmens tarp dieviškojo ir žmogiškojo pasaulių teigimas, į dieviškąjį pasaulį žiūrint, tam tikra prasme, kaip į žmogiškojo pasaulio, jo santvarkos, jo pagrindinių rūpesčių ir troškimų atspindį. Tyrinėdamas indoeuropiečių tautų religijas, jisai suformulavo hipotezę, pagal kurią tų tautų bendra socialinė struktūra randa savo atitikmenį dieviškojo pasaulio struktūroje ir dieviškųjų funkcijų pasidalinime. Kitaip sakant, tautos religija yra jos ideologija, kurios pagalba bendruomenė mąsto save pačią, žmonių tarpusavio santykius, joje pasireiškiančias prieštaraujančias jėgas, — visa tai suabsoliutindama dieviškame plane. Tuo būdu, pavyzdžiui, trims indoeuropiečių visuomenei būdingoms socialinėms klasėms — dvasiškių, karių ir žemdirbių bei piemenų klasėms — atitinka trys dieviškojo suverenumo sferos: dvasininkų klasei — kontraktualinio ir magiškojo su-

verenumo sfera, karių klasei — jėga paremtas suverenumas, o žemdirbių ir piemenų klasei — visokių „žemiškų gėrybių" — maisto, turto, sveikatos, grožio — šaltinio ir globos sfera.

Nesigilinant į šios teorijos atskirus komponentus — nežiūrint ar toks suverenumo funkcijų paskirstymas bendras visoms mitologijoms, nestatant klausimo, ar dievų pasaulis tiesioginiai atspindi žmogiškąją santvarką, ar reikalingas papildomų mediacijų — reikia pabrėžti nediskutuojamą Dumézil'io įnašo svarbą. Jo atlikti tyrinėjimai, patvirtinę pirmutines hipotezes, leidžia suprasti, (a) kad dievai ir kitos mitinės būtybės nėra žmogiškos „fantazijos" padariniai, o figūratyvinės priemonės žmonijos ir pasaulio prasmei ir tvarkai išsiaiškinti; (b) kad mitologinė galvosena nėra padrika ir atsitiktinė, o vyksta organizuotos dievų veiklos ir funkcijų sistemos rėmuose; (c) kad mitologija yra pašaukta išreikšti tiriamos visuomenės, labai plačiai suprastą, politinę ideologiją.

Iš tokios mitologijos sampratos išplaukia dar vienas, metodologiniai itin svarbus konstatavimas: mitologija nėra, kaip tai buvo įprasta manyti, vienos kurios tautos surinktų mitų kolekcija, o ideologinė struktūra, galinti pasireikšti bet kokia „literatūrine" forma. Ieškodamas, kaip komparatistas, mitinių struktūrų atitikmenų atskirose indoeuropiečių tautose, G. Dumézil surado jas Romoje užrašytas kaip istorinius įvykius, Indijoje kaip epopėjos atskirus epizodus, Airijoje kaip legendas ir t. t. Kitaip sakant — ir tai apibūdina mokslinę mitologijos metodologiją — mitologiniai tyrinėjimai negali prasidėti nuo apriorinio „mito" kaip literatūrinio žanro definicijos nustatymo, pasakojimų, vadinamų „mitais" korpuso sudarymo ir to korpuso analizės, ko mus moko dar XIX amž. išdirbtos mokslinio aprašymo procedūros: atvirkščiai, mitiniai pasakojimai yra tiktai vienas iš gausių šaltinių, kurių pagalba galima bandyti atstatyti mitines struktūras.

2. *Mitologija kaip filosofija*

Claude Lévi-Strauss visai kitoje srityje — Amerikos indėnų mitologijoje — pritaiko ir išplečia G. Dumézil'io išdirbtą

metodologiją, nors ir pasirinkdamas savo analizei skirtingą išeities tašką. Jo 1955 m. *Journal of American Folklore* paskelbtas straipsnis *The Structural Study of Myth* dažnai laikomas, kaip šios naujos mokslo šakos gimimo data. Peržvelgęs visiems žinomą Oedipo mitą, jis konstatuoja, kad kiekvienas mitas gali būti skaitomas dviem būdais: horizontaliai skaitant, jis atrodo, kaip visiškai aiški, bet jokios prasmės neturinti pasaka; vertikaliai skaitant — t. y. pastebint, kad kai kurie semantiniai pasakojimo bruožai, nors ir skirtingomis figūromis išreikšti, nuolat kartojasi ir organizuojasi į tam tikras reikšmės struktūras — mitas yra nebeaiškus, sunkiai iššifruojamas, bet prasmingas tekstas. Mitologijos kaip mokslo uždavinys yra tad visų pirma išdirbti mitinių tekstų skaitymo metodus, kurių pagalba atsiskleis mitologija kaip visuma istorijų, kurias žmonija sau pasakoja, išsakydama tuo netiesioginiu būdu savo esminius rūpesčius, spręsdama visas kylančias filosofines problemas.

Nepaneigdamas G. Dumézil'io, Lévi-Strauss išplečia tad jo iškeltą problematiką: ten, kur Dumézil matė tiktai visuomeninės ideologijos išraišką, Lévi-Strauss įžiūri jau bendros kultūrinės filosofijos išsakymą. Turėdamas reikalo jau nebe su organizuotų religijų formomis, o su taip vadinamų archainių bendruomenių mitologijomis, jisai išryškina jose tas pagrindines dimensijas, pagal kurias žmonija mąsto savo kultūrą. Štai kad ir perėjimas iš žalio maisto, būdingo visiems gyviams, į virtą ar keptą maistą, perėjimas iš nuogumo stovio į apsirengimą ar išsipuošimą — tai vis slenksčiai, kuriuos žmogus, paneigdamas savo prigimtį — natūrą, peržengia ir pasiekia kultūrą: tai visuotinos apmąstymo temos, sutinkamos, turbūt, kuone visose mitologijose. Galima, žinoma, nesutikti su vienu ar kitu Lévi-Strauss'o teigimu ar išrodinėjimu, jo įnašas dar labiau išryškina tai, ką galima skaityti nūdiene mitologijos samprata — kad jinai yra žmonijai būdinga figūratyvinio mąstymo forma, sprendžianti pagrindines ideologines ir filosofines problemas.

Bandydamas atsakyti į klausimą, kodėl paviršutinis mitų skaitymas nesuprantamas, nors jų gili prasmė ir yra neabejotina, Lévi-Strauss siūlo tai išaiškinti kolektyvinės pasamonės

hipoteze. Turint galvoje, kad mitologijų sprendžiamos problemos yra universalios, kad figūratyvinės išraiškos priemonės, kaip ir kiekvienos etninės bendruomenės šnekamoji kalba, nors ir būdamos reliatyvios, nepriklauso nuo atskirų individų kaprizų, o sudaro bendrą tos visuomenės lobį, — mitinio pasakojimo forma perduodamas turinys cirkuliuoja tarp žmonių, nors pačios išraiškos formos ir ne visai suprantamos ar nebesuprantamos. Galima, žinoma, šią hipotezę priimti ar nepriimti — tai mitologijos metodų niekuo nepakeičia — lieka tiktai ta pati pagrindinė problema — mitų įskaitomumo problema. Mitinis tekstas, kaip ir bet koks kitas žmogaus pasakojimas, gali būti suprastas tik tada, kai jo adresatas turi savo dispozicijoje atitinkamą semantinį kodą, leidžiantį jam autą tekstą iššifruoti. Kitaip sakant, norint suprasti mitus, nepakanka turėti gerą jų kolekciją, reikia dar susidaryti atitinkamą mitinį žodyną, padedantį juos išskaityti.

3. *Mitologija kaip kultūra*

Ši semantinio kodo problema pasirodo tad kaip būtina sąlyga galutiniam šios srities metodologijos susidarymui. Naujoji mitologų karta bando užtat grįžti prie G. Dumézil'io, pagal kurį, kaip matėme, mitologija, kaip semantinė struktūra, yra nepriklausoma nuo tekstų — mitų, kurių pagalba ji išreiškiama. To pasėkoje, mitologijos sąvoka dar labiau išplečiama, identifikuojant ją su bendruomenės kultūros, įrašytos į duotus laiko ir erdvės rėmus, visuma. Studijuodamas senovės graikų mitologiją, Marcel Détienne nei kiek nemažiau negu į mitinius pasakojimus, kreipia dėmesį į ano meto „mokslines teorijas", žemės ūkio vadovėlius, botanikos ar zoologijos aprašymus, alimentarinį režimą, kvepalų ir brangakmenių naudojimą ir t. t., žiūrėdamas į šias sritis, kaip į lokalines figūratyvines logikas, kurias naudoja mitinis mąstymas. Apversdamos Lévi-Strauss'o suformuluotą problematiką — pagal kurią mitologija yra semantinio kodo pagalba išskaitoma mitų visuma — naujos šio mokslo tendencijos mitologiją identifi-

kuoja su semantinių kodu, galinčiu, reikalui esant, generuoti mitinius pasakojimus.

Nežiūrint šiuo metu mitologijoje pasireiškiančių įvairių tendencijų ir kaikurių metodologinių skirtumų — kurie yra tiktai šios mokslo šakos gyvybingumo ženklai — bendrosios jos bazės, pakankamai solidžios, lieka priimtinos visiems mitologams: mitologija yra bendruomenės kultūros išraiška; kaip kultūrinis tekstas, jinai gali ir turi būti skaitoma ir išaiškinama ją organizuojančios vidujinės sistemos, o ne iš išorės pasiimtų apriorinių kategorijų pagalba.

Šitoks schematinis ir gana paviršutiniškas pagrindinių šių dienų mitologijos bruožų nusakymas mums atrodė reikalingas tam, kad geros valios skaitytojas, perspėtas, iš anksto žinotų, kokiame epistemologiniame ir metodologiniame fone bandoma šioje knygoje aprašinėti mitinius reiškinius ir spręsti mitologines problemas. Nepageidautina, kad kritiškas žvilgsnis į autoriaus sugebėjimus ir jo kompetenciją būtų pretekstu pačiai mitologijai pasmerkti; nereikėtų, iš kitos pusės, kad mitologinės teorijos nepripažinimas — ar, paprasčiausiai, nepažinimas — tarnautų argumentu tyrinėtojo atliktus dalinius aprašymus ar lokalinius išaiškinimus atmesti. Skaitytojui, besidominančiam lietuvių tautosaka ir mitologija, žinančiam J. Balio darbus ir nuopelnus šioje srityje, turėtų iš anksto būti aišku, kad jo pasisakymuose apie „mitologiją iš esmės" dėstoma mitologijos samprata, atitikdama XIX a. pseudofilosofinius ir pseudo-mokslinius šios rūšies svarstymus, nieko bendro neturi su per pastaruosius penkiasdešimt metų susiformavusia mitologija kaip atskira socialinių mokslų šaka.

II. LIETUVIŠKOSIOS MITOLOGIJOS PROBLEMOS

1. Etnologija ar kultūros istorija?

Taip plačiai suprasta mitologija prisistato kaip priemonė įvairių bendruomenių kultūroms tyrinėti. Norėdama aprašyti taip vadinamų archainių, rašybos nepažįstančių visuomenių kultūras, jinai gali būti laikoma viena iš etnologijos sričių. Domėdamasi senųjų, istoriškųjų kultūrų aprašymu — o tuo

pačiu ir jų atstatymu — mitologija pasidaro vienu iš pagrindinių kultūros istorijos komponentų. Nors tai jos, kaip antropologijos — kaip žmogaus mokslo — esmės ir nepakeičia, jinai vis dėlto yra priversta šiais dviem atvejais naudoti kitokius priėjimo būdus, kitokią medžiagą ir šaltinius. Etnologinėje mitologijoje didelį vaidmenį vaidina tiesioginis tyrinėtojo — ar jo tarpininkų — santykis su gyva bendruomene, tuo tarpu kai istorinė mitologija turi pasitenkinti tiktai jau esama, nebepatikrinama medžiaga, šaltinių spragas bandydama užpildyti koherentiškomis hipotezėmis.

Šia prasme mūsų pasirinktas tyrinėjimų objektas yra mišrus. Lietuvių tautos mitologijai studijuoti medžiaga yra ir istorinė ir etnografinė. Iš vienos pusės, tai rašytiniai šaltiniai: negausios užuominos apie pagonių religiją kaimyninių tautų XIII-XV a. — o vėliau, ir Lietuvos — metraščiuose ir kronikose, žymiai gausesni XVI-XVII a. jau degraduotos religijos, apeigų ir papročių aprašymai. Iš kitos pusės, per visą XIX a. — ir iki šių dienų — gana kruopščiai rinkta etnografinė medžiaga, kurioje galima atpažinti, dominuojančios religijos — krikščionybės rėmuose, senųjų tikėjimų ir papročių liekanas.

Nereikia užmiršti tačiau, kad kiekvienas „medžiagos" rinkimas yra visados apsąlygotas tikslo, kurio vardan jis daromas: šis tikslas gali būti aiškiai išsakytas, pavyzdžiui, mokslinių hipotezių forma, bet jis gali būti ir implicitinis, nustatytas to meto dominuojančios ideologijos. Geros valios tautiečių pastangomis sudarytas etnografinis archyvas yra tad heterogeniškas, paklusnus net kelioms ideologinėms tendencijoms. Jau nuo Herder'io ir Goethe's laikų puoselėtas „liaudies kūrybos" mitas vertė rinkėjus kreipti dėmesį į lietuvių tautosakos „grožį": iš čia, pavyzdžiui, gausios lyrinių dainų kolekcijos, reliatyviai maža bendro turinčios su mitologija ir senove. Kitas, jį sekęs — bet dažnai ir su pirmuoju susiliejęs — „liaudies kultūros", „liaudininkiškumo", kaip „tautos genijaus" išraiškos mitas davė neblogus pasakų, patarlių, šventinių papročių rinkinius. Dominuojančios folklorinės teorijos — ypač tautosakos skirstymas į literatūrinius žanrus — favorizavo „didžiuosius" žanrus mažųjų sąskaiton.

Šios kelios pastabos anaiptol nenori mažinti etnografinės medžiagos svarbą, o tik atkreipti dėmesį į jos heteroklitinį pobūdį. Tai reiškia, iš vienos pusės, kad tik labai maža šios medžiagos dalis gali būti panaudota istoriniams mitologijos tyrimams. Iš kitos pusės, tokios rūšies archyvų eksploatacija negali neiškelti mokslo srities, kuriai ta medžiaga gali būti panaudojama, problemos: mokslas pasidaro iš savo objekto nustatymo ir savo metodų išdirbimo, bet ne iš to, kokia medžiaga jam yra atsitiktinai surinkta. Užtat ir turima medžiaga pasirėmus daromi XIX a. antrosios pusės kaimo buities aprašymai — su metiniame cikle besikartojančiais darbais ir šventėmis, su į kitą, gyvenimo, ciklą įrašytomis vestuvėmis, krikštynomis ir laidotuvėmis — gali būti laikomi, kaip priklausą uždarų, archainių kaimo bendruomenių, būdingų visai to meto Europai, sociologijos sričiai. Rumunijos socialistinis režimas, palikdamas, tarsi kokį Amerikos indėnų rezervatą, nekolektyvizuotą ištisą itin senovišką Maramureş kraštą, sudarė idealias sąlygas tokiai sociologijai klestėti.

Ši visai teisėta mokslinė sritis, žinoma, nieko bendro neturi su mūsų siūlomais mitologiniais tyrinėjimais. Nesusipratimas kyla tik tada, kai folkloristas-sociologas pretenduoja tuo pat metu būti ir žodinės literatūros kritiku ir senosios lietuvių mitologijos aprašinėtoju: tai jau mokslinių „žanrų" sumaišymas.

2. *Mitologija ar religija?*

Kalbant apie lietuvių mitologiją, nereikia užmiršti, kad jinai įsirašo, kaip vienas iš ją sudarančių elementų, į bendrąją, palyginamąją indoeuropiečių tautų mitologiją. Tyrinėtojui iš to, žinoma, didelė nauda: mitinių struktūrų palyginamumas — t. y. galėjimas atpažinti tarp mitologijų esančius panašumus ir skirtumus — jam padeda susidaryti hipotezes, nusakančias ko, būtent, jam reikia ieškoti, padeda taip pat ir iš žaidimais ar pokštais virtusių formų atstatyti senoviškus religinius ritualus ir t. t. Tačiau lietuvių mitologijos priklausomumas bendrai, platesnei mitologinei zonai tuo pačiu ir įpareigoja jos

tyrinėtoją: G. Dumézil, kaip minėjome, atkreipė mitologų dėmesį į itin svarbią, indoeuropiečiams būdingą mitinio galvojimo dimensiją — į suverenumo ir išvis, į pasaulį valdančių galių paskirstymo ideologiją. Aišku, kad tokios ideologijos nėra ko ieškoti XIX a. uždaros kaimo bendruomenės kad ir mitiniame galvojime. Suverenumo ideologija suponuoja, palyginti, išsivysčiusios tautinės visuomenės, pasidalinusios į socialines klases, buvimą. Kitaip sakant, jeigu religija vadinsime — nors tokia definicija ir nebūtina — specifinę mitologijos formą, pasižyminčią sistematizuotos ir hierarchizuotos ideologijos ir jai atitinkančių socialinių institucijų buvimu, tai lietuviškosios religijos buvimas ar nebuvimas priklauso nuo senosios lietuvių tautos, politiniai pasireiškusios savo valstybine organizacija,. sampratos.

Problema yra rimtesnė, negu jinai iš paviršiaus atrodo. Pagal tautosakininkų-mitologų sluoksniuosė vyraujančias nuomones, senovės lietuviai garbinę „dangaus kūnus", „sudievintas gamtos jėgas" ir kitokius panašius „fantazijos padarus": toks mitologijos supratimas nieko bendro neturi su tautine religija, kurią galima būtų palyginti su kitų indoeuropiečių tautų religijomis. Viduramžių Lietuvos istorijos sampratoje, iš kitos pusės, dar neperseniai vyravo beklasinės laisvų žmonių visuomenės, labai palaidos, beveik neegzistuojančios politinės organizacijos temos.

Paskutiniųjų laikų archeologiniai ir istoriniai tyrinėjimai didele dalimi atitaiso tokį primityvų senosios Lietuvos vaizdą. Archeologiniai kasinėjimai rodo visai etninės Lietuvos teritorijai būdingos materialinės kultūros — pasėlių, žemės ūkio įrankių ir bendrosios technologijos — suvienodėjimą, kuris leidžia spręsti apie intensyvią to meto žmonių ir gėrybių cirkuliaciją, galimą, kaip žinome, tik tada, jei minimalinė politinė organizacija garantuoja kelių saugumą: tai daviniai ir problemos, atitinką to pat laikotarpio Vakarų Europos iškilimą iš barbarijos ir Viduramžių kultūros formavimosi pradžią. Tie patys tyrimai rodo ir kito, nemažiau svarbaus, religinės revoliucijos proceso, nusitęsusio nuo VI iki X a., išsibaigimą: bendrų materialinės kultūros pagrindų susidarymą atitinka ir

religinių formų, pasireiškusių visuotinu lavonų deginimo įsigalėjimu, suvienodėjimas. Sovijaus ir Šventaragio mitai atitinka tad archeologijos patvirtintus istorinius faktus. Istorijos tyrimai, iš kitos pusės, ima pamažu atskleisti ir lietuvių tautos socialinės ir politinės organizacijos pagrindus, leidžiusius jai išsivystyti į valstybinę formą: nors perdaug bendra feodalizmo sąvoka ir neleidžia dar pramatyti lietuviškojo feodalizmo specifinių bruožų, tačiau jinai rodo to meto lietuvių tautą buvusią socialiai diferencijuotą ir hierarchiniai organizuotą vienetą. O tai ir sudaro socialinę bazę, leidžiančią įsivaizduoti lietuvių religiją, kaip panašią į kitas indoeuropietiško tipo religijas. Lietuvos valstybės ekspansija — net, tam tikra prasme, XIII ir XIV a. pasireiškęs lietuviškasis imperializmas — sunkiai išaiškinami demografine ar ekonomine persvara, turėjo būti pagrįsti jau bent ideologiniu solidumu ir stangrumu: žiūrėdami į religiją kaip į ano meto ideologijos figūratyvinę išreišką, galime manyti, kad valstybės susidarymui ir jos išsiplėtimui turėjo atitikti ir tam tikras „religinio klestėjimo" periodas. Turint galvoje tokį ekonominį, socialinį ir politinį kontekstą, lietuviškosios mitologijos atstatymo ir aprašymo — kurio nekantriai laukia indoeuropeanistai mitologai — reikalas yra pagrįstas ir aktualus.

3. *Istorija ir struktūra*

Pastaraisiais metais pasireiškusi archeologijos išdirbtų metodų pažanga, leidžianti atskirų padrikų elementų pagalba atstatyti ne įrankius, statulas ar pastatus, bet ištisas vietoves ir gyvenvietes, pagal kurias galima spręsti apie senovės miestus, jų socialinių, politinių ir religinių institucijų formas, turi neabejotinos įtakos ir bendrajai istorijos metodologijai. Analogiškai galima sakyti, kad ir istorijos rūkuose atpažįstamos mitologijos aprašymas yra ne kas kita, o rekonstrukcija, ieškanti, atskirų mitinių nuotrupų, išsimėčiusių šukių ir palaidų gabalų pagalba atstatyti koherentišką, organizuotą visumą. Tokia rekonstrukcija tačiau negali — ir nesiekia — atstatyti vieno kurio istorinio periodo visumos su jam charakteringais

vidujiniais prieštaravimais ir jį sudarančiais heterogeniškais elementais. Mitologijos atstatymas reiškia ne daugiau negu vienos pasirinktos, logiškai sandarios, struktūrinės būklės aprašymą. Jeigu, pavyzdžiui, lietuviškąją atstatomą mitologiją galima dalinai sutapdinti su Didžiosios Lietuvos Kunigaikštystės XIII-XIV a. religine ir dvasine kultūra, tai aišku, iš vienos pusės, kad to istorinio periodo metu Lietuvoje veikė ir kitos, skirtingos kultūrinės jėgos ir įtakos, o iš kitos pusės, kad tos pačios mitologinės struktūros dalines formas galima sutikti ir jau paviršutiniškai apkrikščionintoje XV-XVI a. Lietuvoje, kad mitinės atbrailos gali būti randamos ir etnografiniuose XIX a. šaltiniuose. Šv. Onos bažnyčia Vilniuje, pavyzdžiui, yra gotiška, nors jinai ir statyta jau tuo metu, kurio nebegalima laikyti gotikos amžiumi: gotikos konceptas ir istorinis gotikos periodas yra du skirtingi moksliniai objektai.

Dar daugiau: išraiškos plano panašumus ar skirtingumus reikia laikyti paviršutiniškais ir antraeiliais, jeigu po jais galima atpažinti semantinius tapatumus. Moteriškų rūbų formos ir dėvėjimo būdai, pavyzdžiui, gali keistis istorijos bėgyje: šie pasikeitimai gali būti vertinami kaip nereikšmingi, jeigu pats dėvėjimo principas — galėjimas rūbų pagalba atpažinti atskiras moterų amžiaus ir „stono" klases — lieka pastovus ir atitinka struktūriniams aprašomos kultūrinės sistemos reikalavimams. Kitaip sakant, mitologijos atstatymo galutinis tikslas — atkurti, nežiūrint figūratyvinių formų įvairumo ir kaitaliojimosi, autonomišką semantinį pasaulį. Kultūros istoriko akimis žiūrint, toks mitologo aprašytas semantinis pasaulis atitinka, turbūt taip vadinamai dominuojančiai tos epochos ideologijai ar kultūrai.

III. METODOLOGINIAI RŪPESČIAI

Jeigu mitologija yra savo rūšies kultūrinė archeologija, tai metodai, kurių pagalba jinai atlieka savo kasinėjimus turi padėti iš kelių atskirų šukių teoretiškai atstatyti visą vazą, iš kelių išsilaikiusių mūrų — nubrėžti viso miesto planą. Kitaip sakant, metodologinėje plotmėje, į kiekvieną užregistruotą

mitinį faktą reikia žiūrėti, kaip į integralinę dalį platesnės visumos, į kurią jis įeina. Kiekvienas mitinis objektas ar epizodas turi būti pretekstu išdirbti hipotetinį modelį, galintį išaiškinti ne tik tą objektą ar epizodą, bet ir kitus su juo surištus reiškinius. Mitologinė rekonstrukcija yra tad nuolatinis hipotezių kūrimas, hipotezių, kurių patikrinimui, kaip ir kitose mokslo šakose, šiandien tepripažįstami, kaip kriterijai, tik jų tarpusavė koherencija ir jų eventuali falsifikacija, hipotezes sugriaunant nauju, jomis neišaiškinamų arba joms prieštaraujančių faktų įvedimu.

1. Žodinės literatūros tekstai

Lietuvių mitologijos atstatymo darbas yra tad, visų pirma, ieškojimas, atpažinimas ir išaiškinimas atskirų mitinių elementų ir bandymas įrašyti juos į platesnes mitologines struktūras ir dimensijas. Šie elementai savo ruoštu gali pasireikšti įvairiomis žodinės literatūros formomis.

Istoriniai ir etnografiniai šaltiniai pateikia mums tam tikrą skaičių iki šiol dar net nebandytų aiškinti „tikrų" mitinių pasakojimų: tai, pavyzdžiui, Sovijaus, Vilniaus įkūrimo, žemės paskandos mitai. Tokiems mitams interpretuoti gali būti naudojami jau patikimi palyginamosios indoeuropiečių mitologijos metodai, kurie remiasi, kaip minėjome, pagrindiniu mitų skaitymo principu — semantinio kodo atstatymu. Tačiau, palyginti, negausus tokių neabejotinų mitų skaičius — paaiškinamas tuo, kad per vėlai pradėta rūpintis jų užrašymu — verčia mitologą statyti sau bendro pobūdžio klausimą: jei lietuviškoji mitologija iš viso išsilaikė ir gali būti atstatoma, tai kokiomis, būtent, formomis lietuviškame kontekste pasireiškia laukiami mitiniai pasakojimai ir kitos mitinės konfigūracijos?

Viena iš tokių išsilaikymo formų gali būti skaitomos taip vadinamos stebuklinės pasakos. Užtenka atsitiktinai palyginti kai kuriuos šios rūšies pasakų lietuviškus variantus su plačiai žinomomis Vakarų Europos versijomis, kad paaiškėtų esminis tarp jų esantis skirtumas. Štai keletas pavyzdžių: tuo tarpu kai

Nykštukas bendrose stebuklinėse pasakose pasireiškia kaip guvus pagramdukas, savo gudrumu gelbstintis savo brolius nuo žmogėdros, lietuviškasis Nykštukas, nors jis ir čia vaidina naratyvinę trikster'io rolę, yra iš senutės bezdalo — arba iš senelio nukirsto nykščio — gimusi mitinė būtybė, savo pagrindinius pokštus krečianti jaučio ar vilko pilve. Tuo tarpu kai pasaka apie vieno iš mirusių sužieduotinių vaidenimąsi kitam įsirašo Prancūzijoje ar Anglijoje į bendrąją vaiduoklių rodymosi tematiką, lietuviškoji versija, įvesdama mitinius elementus, bando filosofiškai spręsti santykių tarp gyvųjų ir mirusiųjų problemą. Nuo Antikos laikų gerai žinoma pasaka apie tėvą, užsigeidusį vesti savo dukterį, lietuviškame kontekste suranda atitikmenis ne tik tėvo ir dukters incestinių santykių vengime, bet ir ypač gausiuose variantuose apie brolio ir sesers incestinį gyvenimą, mitiniu būdu išsprendžiančiuose perėjimo iš kraujomaišos į sutartimi pagrįstą giminystę problemą.

Visa tai, žinoma, neatitinka XIX a. išdirbtai žodinės literatūros žanrų klasifikacijai, kurią sekdamas dar ir dabar dažnas tautosakininkas „žino", kas yra mitas ir kas — stebuklinė pasaka. Vieno šiai problemai skirto simpoziumo metu mano užklaustas G. Dumézil atsakė visą savo gyvenimą bandęs surasti aiškius kriterijus tiems dviems žanrams atskirti ir jų dar neradęs. Tokia lietuviškų pasakų valorizacija, iš kitos pusės, prieštarauja ir XIX a. pabaigoje vyravusiai, dar ir šiandien kai kur gyvai pasakų migracijos teorijai, pagal kurią visos Europos pasakos atkeliavusios, per kalnus, dykumas ir vandenis, iš tolimosios Indijos. Atskiros studijos reikėtų išdėstyti šiai painiai problematikai. Užteks tai tik pasakyti, kad šioje byloje maišomi trys skirtingi dalykai ir trys atskiros problemos: naratyvinių struktūrų universalus, visai žmonijai bendras, pobūdis; migruojančių motyvų, keičiančių savo reikšmę ir jų įrašymo į pasakojimo vietą, problema; šių struktūrų ir motyvų panaudojimas mitiniam turiniui ir mitologinėms konfigūracijoms įrašyti.

Sutikdami, bent dalinai, su G. Dumézil'io nuomone, kad stebuklinės pasakos gali būti aiškinamos kaip mitų suprastėjimo, kartais net jų visiškos desemantizacijos išdavos, pasireiš-

kiančios, visų pirma, antropomorfinių personažų asmenvardžių išnykimu, jų mitines funkcijas pakeičiant magiškų objektų ir nepaprastų padarų įvedimu, — manome turį teisę, atskirais pagrįstais atvejais, žiūrėti į kai kurias lietuviškas pasakas kaip į degraduotus mitus ir bandyti juos aiškinti mitologinėje plotmėje, grąžinant kai kuriems jų veikėjams jų mitinius „tikrus" vardus ir nustatant jų dieviškas funkcijas. Tokiais teoretiniais ir metodologiniais principais, pavyzdžiui, yra pagrįstas gana kompleksiško Aušrinės mito atstatymas.

Kiek skirtingai prisistato taip vadinamųjų sakmių problema. Tuo tarpu kai mitų ir stebuklinių pasakų atvejais turima reikalo su ištisu, išsamiu pasakojimu, reikalaujančiu mitologo interpretacijos, sakmės duoda dažniausiai tik jo atskirus trupinius, nupasakoja tiktai pavienius, tą ar kitą mitinę ar „pasakišką" būtybę liečiančius įvykius ar jos būdo bruožus. Naudotina procedūra šiuo atveju atvirkščia: iš palaidų nuotrupų mitologas turi bandyti atstatyti ištisą pasakojimą, logiškai suorganizuodamas išbarstytus davinius į prasmingą visumą. Pavyzdžiu čia gali būti mūsų bandytas kaukų aprašymas, atpasakojant jų gimimo ir jų pražuvimo sąlygas ir aplinkybes, atskiriant jų gyvenimą miške nuo jų, jau prijaukintų, sukultūrintos veiklos ir t.t. Tai atitinka, maždaug, dabar amerikiečių etnologų mėgstamą „biografinį" kultūrinių tipų aprašymą.

Tačiau sakmių, kaip atskiro literatūrinio žanro, apibūdinimas ir vėl kenkia mitologo darbui. Jų definicija pagrįsta labai neaiškiu „tikėjimo" kriteriju: tai pasakojimai, kurių tiek adresantai, tiek ir adresatai „tiki" apsakomų būtybių ar įvykių „realumu". Visų pirma, tikėjimas — ne kategoriška, o reliatyvi sąvoka: žmonės paprastai daugiau ar mažiau tiki į ką nors, o ne — tiki arba netiki. „Viešpatie, tikiu, padėk man mano netikėjime!" — tai garsaus šventojo malda, kuri galėtų priversti susimąstyti „tikinčiuosius" tokiomis žanrų definicijomis. Neseniai atlikti Indijos studentų apklausinėjimai išryškino, kad jie dalinai — maždaug 35 procentais — tiki, o dalinai — maždaug 65 procentais — netiki į karvių šventumą. Taigi, karvės, tam pačiam „tikinčiajam", yra kartu ir šventos ir nešventos, kaip ir laumės XIX a. lietuviui gal ir egzistuoja, gal ir ne.

Net ir sutinkant, kad uždaroje visuomenėje tam tikrame istoriniame periode įmanoma skirstyti pasakojimus į pasakas, kuriomis niekas netiki, ir į sakmes, į kurias visi tiki, toks paskirstymas keičiasi laiko bėgyje: tuo tarpu kai Mažvydas tikėjo į kaukus, kaip „tikrai" egzistuojančius, bendravimą su jais priskirdamas „juodosios magijos" sričiai, XIX a. pasakojimai juos jau vaizduoja, kaip pasirodančius tiktai „kitoje parapijoje" arba kitais, pasakotojo senelio laikais. Mitologijos atstatymu susirūpinusiam tyrinėtojui toks skirstymo į žanrus kriterijus niekuo nepagrįstas. Užtat, pavyzdžiui, ir mitinių būtybių aprašymai, pagal tai, kaip jos pasirodo sakmėse, tikėjimuose ar pasakose, neatlaiko kritikos.

2. *Apeiginiai tekstai*

Nuo šios grynai „tautosakinės" medžiagos reikia skirti dokumentaciją, kuri susidaro informatorių, stebinčių, apklausinėjančių, aprašančių vieną kurią visuomenę, dėka: tai žmonių darbų ir švenčių, papročių ir tikėjimo praktikų, šokių ir žaidimų aprašymai. Ši medžiaga skiriasi nuo pirmosios tuo, kad jinai, nors ji mitologui ir prieinama dažniausiai lingvistine forma, observuojamąją bendruomenę pagauna ir užregistruoja jau nebe jos kalbinėje, pasakojamoje išraiškoje, o jos somatinėje, žestais ir kūno judesiais pasireiškiančioje, elgsenoje, kuri mitologui nei kiek nemažiau prasminga, negu žodinė išraiška. Šių dviejų — kalbinės ir somatinės — išraiškos dimensijų, kurių pagalba bendruomenė save išsako ir pati sau darosi reikšminga, tarpusavio santykių problematika, kuri anksčiau buvo bandoma spręsti, palyginti, siauruose ryšių tarp mitų ir ritualų rėmuose, yra itin paini ir sunkiai sprendžiama. Apeigų ar tikėjimų aprašymai, pavyzdžiui, mitologui atrodo, iš vienos pusės, kaip elementai to semantinio kodo, kurio pagalba jis gali analizuoti mitinius pasakojimus. Tačiau, iš kitos pusės, atskiros apeigos ir tikėjimai lieka jam nesuprantami ir beprasmiški tol, kol jis negali jų interpretuoti, įrašydamas juos į bendrąją mitologinę sistemą. Šio dialektinio ryšio tarp reikšmingo pasakymo ir reikšmingos elgsenos atpažinimas dar nėra galutinis išaiškini-

mas, jis neturi būti kliūtimi atskirai paimtos kiekvienos dimensijos išsamiam nagrinėjimui.

Per pastaruosius keliolika metų išsivysčiusi semiotikos teorija įpratino mus žiūrėti į apeigas, taip pat kaip ir į stereotipines, papročiais vadinamas, elgsenos grandines, kaip į specifinius nekalbinius tekstus, kuriuos galima analizuoti tais pačiais metodais, kaip ir kalbinius, naratyvinio pobūdžio tekstus. Dar daugiau: uždaros, tvirtai struktūruotos bendruomenės papročiai, visumoje paimti, sudaro savitą normatyvinę sistemą, leidžiančią rumunų etnologui Mihai Pop net kalbėti apie „papročių gramatiką", kurios aprašymą jis skaito vienu iš pagrindinių folkloristo uždavinių. Kitaip sakant, iš žodinės literatūros plano pereidami į papročių-tikėjimų-apeigų aprašinėjimo planą, surandame jame tas pačias mitinių tekstų nagrinėjimo ir bendrosios mitologinės sistemos atstatymo problemas, kurias tenka spręsti progresyviai, atsižvelgiant kartu ir į tamprius ir nuolatinius santykius tarp abiejų mitinės išraiškos dimensijų.

Su tokiais ritualiniais tekstais ir jiems realizuoti tinkamų metodų panaudojimu susiduriame, pavyzdžiui, bandydami suprasti ciklinių, kasmet pasikartojančių švenčių reikšmę. Etnografiniai aprašymai paprastai jas skirsto į darbo ir į kalendorines šventes. Tačiau iš pirmo žvilgsnio aišku, kad toks skirstymas nėra rimtai pagrįstas: jei žemdirbystės šventės ir jas atžyminčios apeigos nesurištos su krikščionišku pastoviu kalendoriumi dėl klimatinių sąlygų kaitaliojimosi, tai gyvulininkystės šventės, kurių nėra pagrindo skirti nuo pirmųjų, sutampa bent dalinai su bažnytinėmis šventėmis — Jurginėmis, Sekminėmis. Ir vienos ir kitos, mitologiniu atžvilgiu, visų pirma surištos su vienos ar kitos rūšies darbus, vienos ar kitos rūšies gyvulius globojančiomis dievybėmis: pirmoji užduotis todėl ir yra atstatyti ryšį tarp dievų — kurių dažnai tik sąrašai, su mažomis anotacijomis, išlikę — ir jų švenčių, su jais santykiauti atliekamų apeigų. Tai pirmoji klasifikacija, pagal kurią kiekvienai praktiškos ūkinės veiklos sričiai priskiriama ją gaubianti mitinės reikšmės dimensija.

Į kiekvieną tokią ūkinę veiklą, iš kitos pusės, reikia žiūrėti, kaip į bendrą, laike nusitęsiantį procesą, į kurį įsirašo jo atskiras fazes atžyminčios apeigos ar šventės: rugių kultūros metinis procesas, pavyzdžiui, turi ne tik įžanginius — inchoatyvinius — aspektus (arimą, sėją), bet ir tęstinį — duratyvinį aspektą („rugelių lankymą") ir, pagaliau, baigiamuosius — terminatyvinius — aspektus (rugiapjūtę, gabjaują). Toks žvilgsnis į kiekvieną ūkinės veiklos sritį ne tik kad leidžia mitologui susidaryti ištisą apeiginį tekstą, savo struktūra panašų į kalbinius, naratyvinius tekstus, jis padeda surasti panašumus, pasikartojančius atskiruose apeiginiuose segmentuose ir palengvina išsiaiškinti jų bendrą prasmę. Dar daugiau: kiekvienas toks ūkinis procesas irgi yra ciklinis, pasikartojantis, užtat ir vienų metų darbų ciklo surišimas su ateinančių metų darbais taip pat reikalauja savito mitinio įforminimo. Toje pačioje rugių kultūros izotopijoje tai pasireiškia, iš vienos pusės, jevaro parnešimu ir saugojimu seklyčioje ir mitiniu „jevaro tilto" statymu, o iš kitos pusės — gabjaujos, kaip javų užkonservavimo šventės, atliepimu kitai, „aruodų atidarymo" šventei — Gandrinėms. Apeiginiai tekstai tad turi ne tik savitą, vidujinę struktūrą, jie rišasi vieni su kitais, organizuodami bendrą „darbų ir švenčių" sampratą.

Pasiūlymas kiekvieną ūkinės veiklos sritį priskirti atskiram dievui — linų kultūrą pavesti, pavyzdžiui, Vaižgantui — yra, žinoma, tiktai metodologinė simplifikacija: viena veiklos sritis gali būti paklusni keliems dievams, ir atvirkščiai, vienas dievas gali turėti praplėstą veiklos sferą. Tai mums teko sutikti, pavyzdžiui, gabjaujos iškilmes aprašinėjant: jeigu džiovinamų javų apsauga nuo gaisro yra ugnies dievo Jagaubio žinioje, tai ūkinės operacijos tikslas — grūdų išgavimas maistui priklauso jau nuo „Javų Dvasios" malonės. Apeiginis tekstas, kaip matome, gali būti susidėjęs iš skirtingų segmentų, išreiškiančių kontraktualinius — maldavimo ir padėkos — santykius su atskiromis dievybėmis.

Turimi kalendorinių švenčių aprašymai patys dalinai atlieka tokią teksto segmentaciją. Tarp krikščioniškų ir pagoniškų šventės elementų ryšys, atrodo, labai menkas: Kalėdų šventėse

mitologiniai reikšmingos Kūčios ir antroji Kalėdų diena, o ne pačios Kalėdos; naktiniai lalauninkų vaikščiojimai, merginų supynės, ledų diena — tai vis segmentai, kurie, atrodo, nieko bendra neturi nei su Velykomis, nei tarp savęs. Sekminės — tai ir karvių šventė, ir „rugelių lankymas", ir merginų „rytagonis". Palyginus tokias šventes su, pavyzdžiui, romėniškų švenčių kalendoriumi, gaunasi įspūdis, kad jas dažnai galima interpretuoti, kaip kelių „pagoniškų" švenčių daugiau ar mažiau vykusį sugrupavimą. Logiška jų aprašinėjimo procedūra turėtų tad pasireikšti, visų pirma, šių švenčių dekonstrukcija, jų išdalinimu į atskiras apeigines programas, po to — tų pavienių programų įjungimu į ištisus, homogeniškus apeiginius tekstus, ir tik galų gale — bandymu, naujos rekonstrukcijos pagalba, atstatyti — kaip to buvo siekta, pavyzdžiui, su Krikštų švente — autentiškas šventes, integruotas į senąją lietuvių religiją.

Sunkumas tiksliai išpildyti tokią metodologinę programą glūdi jau anksčiau, žodinės literatūros atveju, pastebėtame reiškinyje — apeiginių tekstų desemantizacijoje. Kadaise visai bendruomenei buvusi reikšminga apeiginė praktika XIX ar XX a. aprašymuose yra išvirtusi į „papročius" (pav., Kalėdų papročiai), „žaidimus" (supimasis) ar „pokštus" (laistymasis). Taip kaip stebuklinės pasakos dažnai atrodo kaip mitinių pasakojimų degradacijos, taip ir papročiai daugumoje atvejų gali būti aiškinami kaip prasmės netekusių apeigų stereotipiniai atkartojimai. Ir vienu ir kitu atveju, jų supratimas ir išskaitymas iš naujo primena semantinio kodo susidarymo būtinybę.

3. *Mitologinis žodynas*

Skaitant etnografinius lietuviškų švenčių aprašymus, į akis krenta ne tiek vaišių, kaip būtino jų komponento, svarba, kiek tomis progomis ruošiamų valgių įvairumas, o ypač pačių valgių pritaikymas kiekvienai šventei, pastovaus ryšio tarp gaminamų patiekalų ir švenčiamų švenčių buvimas. Tokių koreliacijų atpažinimas leidžia kalbėti apie savitos alimentarinių „papročių" sistemos buvimą, papročių, kuriuose mitologo pareiga yra išskaityti kadaise juos pagrindusią ritualinę, mitinę reikšmę.

Senovės lietuvių santykiavimu su savo dievais besidomintys autoriai, ieškodami atsakymo į klausimus, ar lietuviai turėję aukurus, kokias aukas ir kaip aukodavę, nepakankamai apsistoja, mūsų manymu, prie elementarinių paties aukojimo bruožų, būtent, (a) kad dievams, kaip auka, parenkamas jiems patinkąs gyvulys ar maisto produktas (juodas ožys, baltas paršelis, gaidys ir t.t.), (b) kad aukojimas yra viena iš bendravimo tarp žmonių ir dievų forma, pasireiškiantis maisto tarp vienų ir kitų pasidalinimu (gėrimo nuliejimu, trupinių nubėrimu, žalčių sukvietimu valgių paragauti) ir (c) kad tokiame aukojime dievams skirta dalis, pozityvisto akimis žiūrint, yra palyginti menka—jų dieviška prigimtis, nereikalinga didelio žemiško maisto kiekio, aukojimo metu dažnai „maitinasi" kad ir dūmais ar aukos kvapais. Aišku tad, kad žmonių bendruomenės dalyvavimas šventiniame aukojime ir pasireiškia jiems skirtos maisto dalies kolektyviniu sunaudojimu, kuris, apeigoms pavirtus į papročius, ir atitinka etnografų aprašomas vaišes.

Alimentarinio kodo, kaip vieno iš sakralumo išraiškos būdų, svarba gali būti didesnė ar mažesnė vienoje ar kitoje religijoje: pažymėkime, praeidami, kad krikščionybės atsiskyrimas nuo judaizmo pasireiškė pirmiesiems krikščionims sulaužius alimentarinius religijos draudimus (plg. Petras pas Kornelijų). Atrodo, kad lietuviškieji šventinių valgių papročiai gali būti laikomi kaip viena iš metodologiniai našių priemonių įvairių dievų suverenumo ir veiklos sferoms atpažinti, jų santykiams su zoologinių ir botaninių planų būtybėmis nustatyti. Tai, kad raganų puotų maistas be druskos, kad galvijų šventėse valgoma be mėsos, kad per kūlės pabaigtuves Jagaubiui aukojamą gaidį valgo tik vyrai, o kiaulės uodegą, kitu atveju, tik namų šeimininkė, — tai vis mitiniai ženklai, priklausą bendrajam kultūriniam kodui. Kūčiose valgomi raini žirniai, ant liepsnos pakeptos šventabandės, sikiai, garnio pyragai — tai tik keli — tarp šimtų — atsitiktinai parinkti pavyzdiniai ženklai, kuriuos mitologas turi išmokti išskaityti. Apeiginis alus — paprastas, šiltas, prausimuisi naudojamas — nustatytais atvejais geriamas midus ar „žalias vynas", „marčios kraujas", čvikinas — tai

atskiri elementai rafinuotos gėralų izotopijos, kurios reikšmė apeiginėje praktikoje neabejotina.

Alimentarinės kultūros plano panaudojimas sakralinei verčių sistemai išreikšti nėra kokia nors išimtis, o greičiau pavyzdys, pailiustruojąs mitinių išraiškos formų susidarymą ir funkcionavimą. Užtat ir mitologas, užuot kalbėjęs, pavyzdžiui, apie dangaus kūnų „garbinimą", turėtų įžiūrėti, visų pirma, šiame reiškinyje mitologijose dažnai atpažįstamo kosmografinio išraiškos plano buvimą: kruopščiai aprašęs daugiau ar mažiau reikšmingus „dangaus kūnus", jų ypatybes, prigimtį ir kilmę, jų nuolatinius judėjimus — kiekvienas iš jų turi savo „kelią", kuriuo jis pastoviai „eina" — jų susiartinimus ir atsitolinimus, — jis galėtų be vargo suprasti, kaip šitoks kosmografinis planas tarnauja tarpusaviems dievų santykiams, jų darniam sugyvenimui ir jų konfliktams, atžymimiems kasmet pasikartojančiomis šventėmis, išreikšti. Deja, tokių kosmografinio kodo analizių mes iki šiol pasigendame.

Panašias pastabas galima daryti ir apie išraiškos planus, gaubiančius sveikatos ir ligų problematiką. Žmogaus kūno morfologija, kur kiekvienas organas, nuo mažylio pirštelio iki galvos, įskaitant kepenis, plaučius, blužnį ir širdį, turi savo simbolinę reikšmę ir vaidmenį, — yra savo rūšies mikrokosminė geografija, išreiškianti visą žmogaus, kaip sudėtingos, o drauge ir vientisos asmenybės, problematiką. Neužmirškime, kad net ir Viduramžio Bažnyčia žmogui pripažino ne vieną, o kelias — žmogišką, gyvulinę ir augalinę — sielas. Tokiame žmogaus kūne gyvena savarankiškos būtybės — ligos: visoki kaltūnai, gumbai, klynai ir kunigės, — kurios auga ir plečiasi, kyla ar krinta, išeina pro akis ar pro nagus, arba nugalabija žmogų. Ligų tipologija — kurios mes pasigendame — yra surišta su dievybių, jas valdančių ir užleidžiančių arba jas išvaryti galinčių, pasauliu ir jų tarpusaviais santykiais. Be to dar, vienos ligos gydomos ritualiniais užkalbėjimais, kitos — įvairiais vaistais, gėralais ir tepalais. Šių vaistų gamyba, juos sudarančių ingredientų parinkimas — visa taip vadinamoji „liaudies medicina" — nėra atsitiktinumo pasėka: taip kaip švenčių vaišės su savo privalomais patiekalais sudaro maistinių

„papročių" sistemą, taip pat galima kalbėti ir apie gydymo „papročius", kurie atspindi senoviškas ritualinio gydymo, pagrįsto koreliacijomis tarp dievybių ir jų mėgstamų ar nekenčiamų augalų, praktikas. Tiktai šitaip suprastas ir pagrįstas mitinis botanikos kodas — kuriame didelę rolę vaidina visokios perkūnžolės, velniažolės ir jonžolės gali būti svarbiu lietuviškosios mitologijos aiškinimo ir atstatymo elementu.

Didysis *Lietuvių Kalbos Žodynas,* nors ir svarbus mitologui darbo įrankis, tik maža dalimi — vien dėl to, kad jis kitkam skirtas — atitinka jo lūkesčius. Užtat ir mitologinio žodyno, kaip rakto į kultūrinę Lietuvos praeitį, reikalas yra opus.

IV. MITOLOGIJA IR POEZIJA

Devynioliktojo amžiaus mokslo žmonių — jų tarpe ir tautosakininkų — pasitikėjimas mokslu, jo tyrinėjamais „faktais", jo pagalba pasiekiama mokslinė „tiesa", subraškėjo ir pagaliau sutrupėjo po kelių, įvairiose srityse įvykusių, einšteiniškų revoliucijų. Išmokę kuklumo, netekę beveik visų tikrumų, mes lengvai sutinkame, kad vienos ar kitos mokslo šakos faktai yra mūsų pačių atrinkti, mūsų teorijų rėmuose sukurti konstatavimai, kad tokių ar kitokių žmogiškų reiškinių aprašyme, nežiūrint mūsų apsiginklavimo griežčiausiais metodais ir logiškais modeliais, intuicija dažnai dar vaidina vyraujantį vaidmenį. Geru kalbininku gali būti tiktai žmogus, turintis gilų poetinį jausmą, — nuolat kartoja žymus lingvistikos autoritetas Roman Jakobson.

Tokia dvasinė dispozicija tuo labiau reikalinga mitologijos tyrinėjimams: mitologija — juk tai, visų pirma, figūratyvinė kultūros išraiškos forma. Mitologinė kalba — tai, socialiniame plane, individualios poetinės kalbos atitikmuo. Užtat ir suprantama, kad pastaraisiais dešimtmečiais pastebimas mitologinių studijų išsivystymas vyksta drauge su poetinės — ir iš vis literatūrinės — kalbos tyrimų atsinaujinimu.

Nesusipratimas tarp savo faktais tikro tautosakininko ir viskuo, net ir savo išvedžiojimais, abejojančio mitologo yra tad totalinis. Užmiršdamas, kad „tikrovė" yra tiktai tai, kuo „tikima", kad tai dviejų žmonių, kalbančių apie daiktus ir žodžius, tarpusavio sutikimo pasėka, tautosakininkas ją apgyvendina „faktais" ir „įvykiais" ir, pavadinęs ją „realybe", ne tik į poeziją, bet ir į pasakas ir mitus žiūri iš aukšto, kaip į fantazijos „kūrinius" ir „perdirbinius". Nežinodamas — o gal nenorėdamas ar negalėdamas žinoti — kad poetinė, lygiai kaip ir mitologinė, kalba yra niekuo neprastesnis, tiktai kitoniškas negu mokslinė kalba, tiesos ieškojimo ir jos išsakymo būdas, jis figūratyvinį, vaizdinį galvojimą laiko „išsigalvojimu", atsisakydamas jam suteikti „tikrovės" statusą — tarytum žmogaus mąstymas negalėtų būti laikomas realiu faktu ir, tuo pačiu, virsti mokslinio tyrinėjimo objektu, tarytum — eikime iki absurdo — pamojimas ranka būtų „realesnis" reiškinys negu pašaukimas „eikš čia!". Realybė yra nedalinama, ir negalima būti pozityvistu per pusę — ar ketvirtadaliu — pripažįstant daiktus, bet ne mintis apie daiktus, pripažįstant savo paties galvojimą ir atmetant kitų „išsigalvojimus". Mūsų šimtaprocentinis pozityvizmas, nieko bendra neturintis su idealizmu, yra tad pasąmoninių naivumų atmetimo išraiška.

Mitologas neturi teisės skirti „tikrą" galvojimą nuo „netikro", įsitikinęs, kad iš pažiūros net ir „kvailiausia" mintis ar pasakymas turi savo priežastį ir gali būti išaiškinami. Mitologija skiriasi nuo „tikrųjų" mokslų tiktai tuo, kad jos objektas — ne pasaulis ir jo daiktai, bet tai, ką žmogus galvoja apie pasaulį, daiktus ir save patį. Ta prasme reikia pripažinti, kad mitologas kvėpuoja kiek praretintu, lakesniu oru.

Fantazija yra jo realybė, jo pasirinktasis tyrimo objektas. Tačiau fantazija, lietuviškai — vaizduotė, yra ne kas kita, o galvojimas vaizdų, ne abstrakčių konceptų, pagalba. Ji nėra nebūtų ir nesuprantamų dalykų išgalvojimas jau vien dėl to, kad ši vaizdais ir įvaizdžiais išsireiškianti kalba yra komunikacijos priemonė, kad jos pagalba žmonės susikalba ir susipranta. Išskyrus retus autizmo egzempliorius, nepajėgiančius gyventi visuomenėje ir uždaromus jiems globoti skirtose institucijose,

vaizdinė, figūratyvinė kalba yra universalus, bendražmogiškas reiškinys, ja pastoviai naudojasi tiek poetas, tiek ir batsiuvys, ir, nors tai ir gali atrodyti paradoksalu, — batsiuviui jinai dažnai artimesnė, negu poetui, priklausančiam abstrakčiai galvoti įpratusiems visuomenės sluoksniams: tai, ką poetas laikys „išsigalvojimu", batsiuviui bus greičiau „iš piršto išlaužimas".

Manymas, kad fantazija sugeba išgalvoti bet ką ir išsakyti bet kaip — tai ne kas kita, kaip vienas iš romantizmo neribotą individo laisvę teigiančių mitų: pozityvizmas, jį paveldėjęs, tiktai sukeitė ženklus, vietoj pliuso atžymėdamas jį minusu ir pasmerkdamas individo norą atsiplėšti nuo stereotipinių galvojimo normų. Nepriklausomai nuo šių istorijoje besikaitaliojančių ideologinių konotacijų, figūratyvinė kalba mums atrodo, kaip kompromisas tarp individo laisvės ir socialinės būtinybės susikalbėti. Galima vienaip ar kitaip galvoti apie Frazer'io — mitologijos srityje — Bachelard'o — poezijos srityje — surinktus gausius davinius, rodančius mitologinių ir poetinių figūrų universalumą, jų priklausymą bendrajai žmonijos „fantazijai": šių tezių griežtumą reikia, atrodo, sušvelninti, įvedant variacijas, paaiškinančias kultūrų reliatyvumą laike ir erdvėje, tačiau bendra žmonijos „svajų" apie ugnį ir vandenį, apie žemę ir dangų figūratyvinė bazė lieka neabejotina.

Lingvistika, iš kitos pusės, jau seniai konstatavo, kad formalinės priemonės, kurių pagalba viena ir kita gyvoji kalba keičia savo žodžių reikšmę, ne tik kad bendros visoms žmonijos kalbamoms kalboms, bet kad ir mitologija ir poezija vartoja tas pačias metaforas ir metonimijas, kaip ir jau mūsų minėtas batsiuvys. Mitologinė vaizduotė nesiskiria iš esmės nuo kasdieninės kalbos figūrų ne tik savo formalinėmis priemonėmis, bet dalinai ir turiniu: kiekvienos kalbinės bendruomenės turimi patarlių, mįslių, priežodžių, o ypač gausių kalbinių stereotipų — Rytuose, rodos, frazeologizmais vadinamų — figūratyviniai rezervai yra bendros tautinės „atminties" liudytojai.

Viena iš galimų kalbos definicijų apibūdina ją, kaip galėjimą, naudojantis vienu realybės planu, kalbėti apie kitą jos planą: natūralios kalbos, pavyzdžiui, naudoja garsų planą ne

tam, kad išreikštų garsus, o kad kalbėtų apie visą pasaulį. Figūratyvinė išraiška šia prasme pasirodo kaip savita, autonomiška kalba, įrašyta į kasdieninę kalbą ir veikianti jos rėmuose: bitininkystės žodynas priklauso bendrajai kalbai tol, kol jo pagalba kalbama apie bites ir jų auginimą, bet jis tampa „kalba", t. y. autonomišku išraiškos kodu, kai jo pagalba kalbama, kaip tai atsitinka lietuvių kultūroje, apie meilę ir draugystę, apie žmonių gražų sugyvenimą, moters privalumus ir jos pareigas. Nesvarbu, kaip pavadinsime tokias metakalbines konfigūracijas — ar figūratyvinėmis izotopijomis ar, kaip siūlė Lévi-Strauss, „konkrečiomis logikomis" — jos, nors ir būdamos dažnai lokalinio pobūdžio, yra socialinės, sudrausmintos vaizduotės formos, nieko bendro neturinčios su mūsų tautosakininkų kiekviena proga užsimenamais „fantazijos padariniais".

Vienas iš prancūzų psichoanalitinės mokyklos autoritetų, Jacques Lacan, yra įrašęs savo veikalo įžanginiame puslapyje, motto forma, tokį patarimą savo mokiniams: darykite kryžiažodžius! — Norint suprasti, kas dedasi žmogaus galvoje, kas įrašyta tautos atmintyje, neužtenka turėti gausius šaltinius, griežtas metodologines taisykles: pripažinus intuicijos svarbą, reikia dar pasitikėti vaizduote ir, laikas nuo laiko, pamankštinti ją, sprendžiant kryžiažodžius ar skaitant kriminalinius romanus.

AUTORIAUS PASTABA

Šis atskirų studijų rinkinys yra paskutinių dešimties metų domėjimosi lietuvių mitologija išdava. Nepretenduodamas į jokius galutinius rezultatus, autorius jame bando iškelti dalines problemas ir siūlyti dalinius jų sprendimus. Bendra visos mitologijos rekonstrukcija įmanoma pasiekti tiktai ilgu ir kruopščiu kolektyviniu darbu: šios knygos atskirais poskyriais norėta, visų pirma, pailiustruoti šių dienų mitologijos tyrimuose vartojamus metodus, pritaikant juos lietuviškų tekstų analizei. Užtat ir duoti aprašymai — tai tik pirmoji rekonstrukcijos fazė.

Atitolimas nuo archyvų, neišvengiamas antraeilių šaltinių naudojimas — tai viena iš priežasčių, paaiškinančių eventualius netikslumus ar klaidingas interpretacijas. Atsiradus prieš dilemą: nieko nedaryti ar tenkintis turima nepilna medžiaga,

— buvo pasirinktas sunkesnis, nedėkingas kelias. Tai, žinoma, negali tarnauti pretekstu pristatomo darbo trūkumams pridengti.

Šia proga taip pat norima išreikšti padėką geros valios tautiečiams už visokeriopą jų pagalbą: už tekstų parūpinimą, knygų prisiuntimą, patikslinimus ir patarimus.

PIRMAS SKYRIUS

KAUKAI IR AITVARAI

KAUKAI

I. KAUKO KILMĖ IR JO GYVENIMAS

1. Kaukas ir aitvaras

Kad šių dviejų naudos saugotojų ir turto nešėjų sumaišymas nėra XIX-to amžiaus, laikotarpio, kurį galima laikyti „folkloriniu", faktas, įrodo ir šis Praetorijaus tekstas, kuriame autorius jau XVII-tame amžiuje jautė reikalą precizuoti pagrindinius bruožus, leidžiančius atskirti *kauką* nuo *aitvaro*:

> Jetziger Zeit nennen die Nadraver diese Barzdukkas auch Kaukuczus, die sie obigermassen beschreiben und halten davor, dass sie den Leuten Getreydicht und Reichthump zuschlappen; jedoch dass sie diese von Aitwars, den man hie sonsten Alf heiszt, unterscheiden und zwar
>
> (1) wegen der Wohnung. Den die Barsdūkai wohnen unter, der Aitwars aber über der Erden;
>
> (2) wegen ihrer Gestalt. Diese Barzdukken sind als Menschen anzusehen der Aitwars aber als ein Drach oder grosse Schlange, dessen Kopf feurig;
>
> (3) Die Bezdukken thun den Leuten, wo sie sich aufhalten, keinen Schaden, sondern bringen ihnen Nutzen, der Aitwars aber bringt ihnen auch Schaden. (. . .)
>
> (4) Die Speise ist auch verschieden, den Kaukuczen geben sie Milch, Bier, oder ander Trinken, den Aitwars aber muss von dem Gekochten oder Gebratenen und zwar das Erste, wovon sonsten keiner was geschmeckt hat, gegeben werden.[1]

Prabėgomis pažymėjus, kad *kaukai* Praetorijaus tekste yra vartojami daugiskaitoje, tuo tarpu kai *aitvaras* yra pastoviai laikomas vienaskaitine dievybe, galima užregistruoti sekančias dvi šias dievybes skiriančias opozicijas:

(1) *kaukai* yra *chtoninės* būtybės, tuo tarpu *aitvaras* yra *orinė* būtybė;

(2) *kaukai* yra antropomorfinės būtybės, o *aitvaras* — zoomorfinė būtybė (slibinas arba gyvatė);

(3) *kaukai* yra geradarės būtybės, o *aitvaras* yra sudėtinga, drauge geradarė ir blogadarė, būtybė;

(4) *kaukai* maitinasi *žaliu maistu* (daržoviniais arba bent vegetariniais valgiais), kai tuo tarpu *aitvaras* — *virtu* arba *keptu* maistu.

Turint galvoje šitus pagrindinius skirtumus, pastebėtus XVII-me a., galima dabar peržiūrėti vėlesniuosius (XIX-XX a.) etnografinius duomenis, norint patikrinti, kiek jie patvirtina ankstyvesniuosius tekstus, kiek jie, iš kitos pusės, atneša naujų paaiškinimų ir eventualių perspektyvos išplėtimų. Tuo tikslu mes pirmučiausia tyrinėsime kiekvieną iš tų dievybių atskirai, jas vėl iš naujo palygindami tik abudu atskirus aprašymus atlikę.

2. *Chtoninė kaukų kilmė*

Pirmasis argumentas, tinkamas panaudoti *kauko* chtoninei kilmei pagrįsti, yra leksikalinio pobūdžio. Visa eilė sufiksinių vedinių, susigrupavusių apie bendrą šaknį *kauk-* : *kaukolas, kaukolis* ir *kaukuolys* reiškia sudžiūvusios ar sušalusios žemės grumstą (*Lietuvių kalbos žodynas*), kaip ir denominalinis veiksmažodis *kaukuoti*, reiškiantis „daužyti grumstus" (*LKŽ*). Analogijos būdu gauta pirmoji *kauko* figūra atitinka kai kurioms jo reprezentacijoms: „kaukas yra didumo kaip dvi kumšti, toks gubulas" (*LKŽ*, Štk.).

Prie to prisideda dar kitos žodžio *kaukas* prasmės ir jo vediniai: *kauku, kaukeliu* ar *kaukoru* vadinama tam tikra rūšis kvepiančių šakniavaisių (Mandragora officinarium). *Kauko šukomis* savo ruožtu vadinamas augalas, savo išvaizda primenantis penkių pirštų konfigūraciją; jo magiškoji galia, tarp kitko, turi ryšio su požeminiu pasauliu: „susišukuok jom ir nei trupinėlio nenulaužk — kur kas žemėj padėta žinosi; . . ." (*LKŽ*, Trgn.).

Faktas, kad *kaukų* pastovi buveinė yra požeminė, išaiškina ir namų šeimininkių, norinčių turėti kaukus savo namuose, vartojamas magiškas priemones: „jos darydavo iš vieno siūlo skraistes ir jas užkasdavo žemėse po namų kampu".[2]

Pasiremiant šiais pirmaisiais leksikaliniais ir ritualiniais duomenimis, galima be ypatingų abejonių priimti, kaip jiems neprieštaraujantį, ir E. Gisevijaus[3] mitinį pasakojimą apie *kaukų* prigimtį, pagal kurį karaliaus sūnus Drąsus, veltui bandęs išmokti modeliuoti žmonių ir žvėrių figūras, vieną gražią dieną pastebėjo, kad kažkas ėmė judėti molio gabale, iš kurio jis norėjo nulipdyti plėšrių žvėrių grupę, ir kad pagaliau iš molio išsirito daugybė kaukų, jų karaliaus vedamų, kurie, žemai nusilenkę prieš jį, tučtuojau dingo.

Savaime suprantama, kad *kaukai*, gimę iš žemės, savo gyvenviete pasirenka dažniausiai rūsius ir svirnus; o jei kartais manoma, kad jie gyvena taip pat pastogėse ir kluonuose, šitas gyvenvietės perkėlimas gali būti lengvai išaiškinamas arba jų, kaip grūdų ir šieno tiekėjų funkcijos įtaka, arba jau vėlyvesniu jų sumaišymu su *aitvarais*. Tačiau *kaukai* toli gražu nėra, pagal savo prigimtį, namų dievybės.

3. *Kaukai ir barstukai*

Ir iš tiesų atrodo, kad dar prieš jų sutartį su žmonėmis, *kaukų* (arba, diminutyvine forma, *kaukučių*) gyvenvietė buvo miškas. Leksikaliniai duomenys čia dar kartą padeda susidaryti pirmąjį įspūdį. Štai, pavyzdžiui, kai kurių rūšių grybai arba jų grupės vadinami sudėtiniais žodžiais, turinčiais elementą *kaukas*: *kaukogrybis* yra tam tikra grybų rūšis (Phallus impudicus); *kaukatiltis* reiškia vietą, kurioje randama daug grybų; *kaukaratis* reiškia grybų grupę (*LKŽ*): „An kaukaračių nekurk ugnies — gal kaukeliai dar ateis vakaroti" (Trgn.).

XVI-to ir XVII-to amžių etnografiniai šaltiniai, nors ir patvirtindami miškinį *kaukų* pobūdį, drauge įveda ir painiavas, kylančias dėl *kaukų*, iš vienos pusės, ir *barstukų, barzdukų* ir *bezdukų*, iš kitos pusės, sinonimijos. Praetorius dar kartą bando nustatyti griežtus skirtumus tarp vienų ir kitų:

> Einige Nadrauer haben auch einen Unterschied unter den Kaukczys und Bezdukkus. Diese wohnen eigentlich in den Wäldern unter den Bäumen, die Kaukuczei aber in den Scheunen, Speichern, auch Wohnhäusern. Beide aber nennen sie doch Barzdukkus, weil sie auff eine Art, zu mahlen was den Barth betrifft, gestalt seyn.[4]

Atrodytų, kad vienas bendras *barzdukų* pavadinimas apjungia ir *kaukus*, gyvenančius prie žmonių, ir *bezdukus*, miškų gyventojus.

Žodis *barzdukas*, gyvas dar ir modernioje lietuvių kalboje, ypatingų sunkumų nesukelia. Kiek sunkiau priimti Praetorijaus aiškinimą, kad šių chtoninių nykštukų barzdota išvaizda motyvuoja jų pavadinimą. Tuo tarpu, atrodo, kad niekas — nebent gal tik visai suprantamas noras juos priartinti prie jų germaniškų giminaičių — neleidžia *kaukams*, jų primityvioje stadijoje, prikergti barzdas: jų bendros formos pagalba identifikavus juos su žemės grumstu, reikia ir toliau progresyviai bandyti atstatyti jų figūratyvinę išvaizdą, daug primityvesnę, mažiau išbaigtą, mažiau žmogišką, daugiau tolimą nuo konvencionalinės europinės nykštukų reprezentacijos.

Priešingai, *barzdukų* vardas mums atrodo lengvai suprantama reinterpretacija — dėl žodžio „barzda" fonetinio artumo — kito jų vardo, *barstukai*, minimo beveik visų XVI-to ir XVII-to amžių autorių (Lasicius, Strijkowski, Sudauerbúchlein, Hartknoch). Štai, pavyzdžiui, Lasicius, iš arti sekdamas Maletijų, kalba apie „Barstuccas, quos Germani Erdmenlin, hoc est, subterraneos vocant"[5] ir kurie, pagal jį, yra dievo *Putscetum* tarnai; žmonės kreipdavosi į šį dievą maldaudami, kad jisai jiems atsiųstų „Barstuccae, quibus in domibus ipsorum viventibus, credunt se fieri fortunatiores"[6]. Nors šio žodžio etimologija ir atrodo netikra (į jį galima būtų žiūrėti kaip į deverbalinį daiktavardį, išvestą iš *berti*, ir iš jo dažnybinės formos *barstyti*, kurie savo keliu, truputį metaforizuojant, leidžia įsivaizduoti „turtų dalinimo, barstymo" reikšmę), visi tekstai, atitinką laikotarpį tarp didžiosios tautinės religijos ir „degraduotų" liaudies tikėjimų, sutartinai liudija, kad:

(a) barstukai priklauso nuo jiems hierarchiniai aukštesnio dievo;

(b) tas dievas — kurio vardą mes laikinai rašome, pagal Lasicijų, kaip *Putscetum* (lot. galininke) — gyvena, drauge su barstukais, po šeivamedžiu (Sambucus);

(c) jam (arba jiems) aukojamos aukos susideda iš duonos, pieno ir alaus;

(d) maldomis į *Putscetus* prašoma, kad barstukai būtų pasiųsti pas žmones ir neštų jiems naudą ir laimę.

4. Kaukai: vartotojai ir tiekėjai

Jų prigimties nepakeičia tai, ar maisto produktai yra patiekiami dievui *Putscetus* kaip aukos, ar jie tiesiog paduodami prijaukintiems *kaukams* kaip valgis: išskyrus alų — kuris, kaip žinoma, yra apeiginis gėrimas, — tai vis natūralūs žemės produktai, būtent, žemdirbystės produktas — duona, ir gyvulininkystės produktas — pienas. Būdami *žali* ir augalinės prigimties, jie, kaip matėme, yra priešpastatomi *virtiems* gaminiams, kuriais maitinasi *aitvaras*.

Vegetariniai vartotojai, *kaukai* yra drauge ir žemės produktų tiekėjai: jie daugina javus (lygiagrečiai su jų pačių suvalgoma *duona*), ir šieną (lygiagrečiai su jų išgeriamu *pienu*); jei jie kartais atneša drabužių, ši jų dovana, priklausanti kitai, skirtingai veiklos sferai, atrodo jau žymiai vėlyvesnės kilmės. Priešingai negu *aitvaras*, kuris, dėl jo funkcijų sinkretizmo su kaukų funkcijomis, gali atnešti tas pačias gėrybes, kaukai niekados neatneša pinigų. *Kaukai* tokiu būdu visai aiškiai pasireiškia savo kaip tarpininkų rolėje, veikdami abipusių mainų tarp žemės ir žmonių struktūros rėmuose.

Turto *tiekėjų* sąvoka, vėlesniame laikotarpyje naudojama, norint apibrėžti pagrindinę šių dievybių funkciją, labai netobulai teatitinka *kaukų modus operandi*. Priešingai negu *aitvaras*, kuris tiesioginiai pristato gėrybes, jas perkeldamas erdvėje, kauko atnešto šieno šapelio ar kelių grūdų pilnai pakanka užtikrinti niekad neišsibaigiantį turtą. *Kaukas* atneša ne kokį nors medžiaginį turtą, o vadinamąją *skalsą*, kuri gali būti apibūdinama, kaip vartojamojo daikto mitinė savybė, kurios dėka jis arba visai nesusivartoja, ar susinaudoja tik labai iš lėto. Kai šiandien, pavyzdžiui, sakoma, kad sužiedėjusi duona yra *skalsi*, tai reiškia, kad galima jos valgyti iki soties ir vistiek jos dar daug liks. Taip pat, „skalsink, Dieve!" yra

optatyvinė kreipimosi formulė: ja prašoma Dievo, kad valgomas maistas niekados neišsibaigtų.

Kalbant apie *kaukus*, sakoma, kad jie yra „naudos skalsintojej"[7], arba, dar aiškiau, kad *kaukas yra skalsas*[8], kad jis pats yra tas vartojamų daiktų savo esencijoje pastovumo principas, ta jų savybė, kuri juos daro neišsisemiančiais. Kaip ir žemė, iš kurios jis kilęs ir kuri gausiai dalina savo gėrybes, nepailsdama ir neišsisemdama, *kaukas* yra jos energetinės prigimties nuolatumo manifestacija.

5. *Mitologinis kaukų įrėminimas*

Ką tik cituotas Praetorijaus tekstas sukelia dviejų rūšių sunkumų: jis iškraipo *barstukų*, mūsų nagrinėjamų dievybių, bendrinį vardą, paliudytą daugelio XVI-to ir XVII-to amžių autorių, jo vietoje pasiūlydamas lengviau išaiškinamus *barzdukus*, priartinančius juos prie germaniškųjų Erdmännlein; bet, iš kitos pusės, jis drauge įveda *bezdukus*, skirtingus nuo *kaukų* — naminių dievybių, vadindamas šituo nauju vardu tas pačias būtybes tol, kol jos gyvena miške.

Visi šie autoriai (Maletius, Lasicius, Praetorius, Sudauerbüchlein) sutartinai teigia, kad *barstukai* (Praetorijui — *barzdukai)* ir jų globėjas dievas *Putscetus* gyvena po *šeivamedžio* krūmu.[9] Praetorius net paaiškina, kad šis medis, ar greičiau krūmokšnis, dar kitaip vadinamas *bezdu*, faktas, kurį patvirtina moderniškoji leksikografija, su tuo skirtumu tiktai, kad dvi bezdų rūšys: viena — *Syringa*, skaniai kvepianti, ir kita — *Sambucus*, skleidžianti nemalonų kvapą, dažnai sumaišomos ir vadinamos vienu ir tuo pačiu vardu (*LKŽ*). Mus domina tik ši antroji rūšis, auganti miškuose, o tos pat šeimos vediniai: veiksmažodis *bezdėti* ir daiktavardis *bezdalas* kaip tik patvirtina *bezdo - sambucus* kvepėjimo pobūdį.

Šie duomenys išaiškina *bezduką*, miškinį kauko parasinonimą, šitaip vadinamą drauge ir pagal jo buveinę — šeivamedžio-bezdo krūmą — ir pagal jam charakteringą nemalonų kvapą.[10] Prisiminę, kad žodžiu *kaukas* vadinamas

taip pat ir tam tikrą kvapą turintis šakniavaisis, *kauko* figūra, jau prilyginta žemės grumstui, pasipildo nauju olfaktyvinio pobūdžio bruožu.

Dievo *Putscetus* „qui sacris arboribus et lucis praest" (Lasicius) ar Putscaetus, „deu(s) qui sacros lucos tuetur" (Maletius), kurį mes pažįstame kaip *barstukų* valdovą, vardas taip pat sudaro sunkumų. Pasiremdami pačia banaliausia definicija, Renesanso epochai tipingu stereotipu, pagal kurį šis dievaitis nurodomas, kaip miškelių ir šventų medžių globėjas, etnografai, atrodo, gerokai paskubėjo jį identifikuoti su **Pušaičiu*, vardu, padarytu pagal žodžio *pušis* šaknį.

Maletijaus rašyba, tiesa, leidžia be sunkumo atpažinti lotyniškame *-aet-us* lietuvišką sufiksą *-ait-is*. Tuo tarpu žodžio šaknis vargu ar gali būti identifikuota su puš-imi. Kadangi arba grafinė grupė *-tsc-*, jei po jos seka -e gali būti skaitoma kaip *š* ir tada neįmanoma atpažinti lotyniškame *-etum* lietuviško sufikso *-aitis*; arba šis sufiksas atitinka lotyniškąjį *-aetum*, bet tuo atveju c prieš *a* turi būti tariamas kaip *k*, o prieš jį esanti grupė *-ts-* tada atitiks fonemą *š*. Kitaip sakant, galimos tik dvi lietuviškos šio vardo interpretacijos: minimas dievas gali būti arba **Pušetas* arba **Puškaitis*.

Prie šitų grafizmo aiškinimo netikslumų prisideda ir semantiniai etimologijos silpnumai. Neaišku, kodėl dievas, kurio vardas motyvuotas žodžio *pušis* šaknimi, pasirinktų gyventi po šeivamedžiu, kai aplinkui netrūksta pušų; lygiai taip pat sunku įsivaizduoti, kokius mitologinius ryšius galima būtų suvokti tarp *pušies* ir *kaukų*. Renesanso litėratūrinių stereotipų vietoje mums užtat atrodo labiau priimtina Strijkowskio (1582) duota labiau įtikima definicija: jis *Putscaetus*'e mato žemės dievą. Ši definicija yra pranašesnė jau vien tuo, kad ji atitinka chtoninę *kaukų* kilmę, kurią mes bandome nustatyti. Tiktai ši pastaroji interpretacija leidžia maždaug suprasti Lasicijaus tekstą, pagal kurį žmonės kreipiasi į *Putscetus* nevien prašydami jo, kad jisai atsiųstų jiems turtus nešančius *barstukus*, bet taip pat „precantes eum ut placatum efficiat Marcoppolum, deum magnatum et nobilium, ne gravi servitute ab illis premantur"[11]: nors apie *Marcoppolum* ir nedaug težinoma,

bet nesunku įsivaizduoti *Putscetus*, arklo nepajudintos žemės dievą, gyvenantį anapus dirbamų laukų ribų, gal net skynimų dievą, tarpininkaujantį ir užtariantį žmones pas stambių dvarininkų dievą; ir atvirkščiai: negalima suprasti, kuo remdamasis galėtų intervenuoti „šventųjų miškelių globėjas".

Kaip hipotezę, galima tada būtų pasiūlyti naują etimologiją. Jeigu *Pušaičio* (ar *Pušeto*) vardai atmestini, o *Puškaičio* vardas priimtinas, tai jo šaknis *pušk-* galėtų priklausyti tai pačiai šeimai, kaip ir veiksmažodis *pūšk-uoti*[12], „giliai kvėpuoti" ar daiktavardis *pušk-as*. Tokia etimologija leistų suvesti visas tris **Puškaičio* sunkiai sutaikomas figūras į vieną mitinį įvaizdį dievo, kuris yra inkarnacija žemės, kuri „puškuodama" ir skleisdama kvapus *bezdų* pagalba gimdo chtonines išaugas: *barstukus- bezdukus - kaukus.*

6. *Kultūrinė sutartis*

Reikia skaityti nustatytu faktu, kad *barstukai - kaukai*, chtoninės būtybės, gyvena pagal savo kilmę miške, kur jie priklauso nuo dievo **Puškaičio*, kuris tuo pačiu pasirodo esąs ir žemdirbių globėju: pasiųsdamas jiems savo valdinius *kaukus*, jis didina, ar bent išsaugoja, jų turtus ir tarpininkauja, gindamas juos nuo didžiūnų klasės išnaudojimų. Gyvendamas miške, **Puškaitis* yra erdviniai atskirtas ne tik nuo savo globotinių, bet ir nuo agrarinių dievybių (kaip pvz. *Žemėpačio*, gyvulių bandos globėjo; *Laukpačio*, laukų saugotojo), tiesioginiai priklausančių trečiajai sakralumo funkcijai. Jis skiriasi nuo jų dar ir tuo, kad jo globa nėra niekados tiesioginė, o mediatizuota, vykdoma tarpininkų pagalba: jis arba užtaria žemdirbius pas *Marcoppolum*, dievybę, kuri galėtų priklausyti antrajai funkcijai, arba išklauso žmonių maldų jiems pasiųsdamas *bezdukus*, kurie, pasiversdami *kaukais*, tiesioginiai veiks kaip naudos saugotojai ir didintojai. **Puškaitį* galima tad laikyti dievu, priklausančiu „natūraliai erdvei" (pasireiškiančiai miško pavidalu), o drauge ir emanacija gyvybe kvėpuojančios gamtos, geradarės, bet kartu ir laukinės, tegalinčios veikti į „kultūros" pasaulį vien tik tarpininkavimo procedūromis.

Praetorius, sudarydamas išsamų sąrašą dvasininkų, galinčių komunikuoti su įvairiais sakralumo aspektais, išskiria jų tarpe klasę pagoniškų kunigų, kurie moka atlikti šią *kaukų* „akultūraciją": „Kaukuczones oder Baržtukkones vermochten die kleinen Erd- oder Goldmänner, die Kaukuczus zu beschworen, das sie sich an diesem oder jenem Ort aufhalten sollten."[13]

Tokiu būdu, pereinant iš Lasicijaus pateiktų žinių prie Praetorijaus teksto, galima pastebėti *kaukų* akultūracijos procese tam tikrą skaičių pasikeitimų: vietoj kontraktinio santykio su dievu **Puškaičiu*, nusistatančio aukomis lydimų maldų pagalba ir pasireiškiančio *kaukų* pasiuntimu pas žmones, Praetorijaus tekste galima konstatuoti dievo išnykimą ir atsiradimą jo vietoje dvasininko-tarpininko, žinančio magišką formulę, kuri priverčia kaukus pasirinkti tą, o ne kitą „kultūrinę" gyvenvietę. Tačiau abudu aprašymai ne tik vienas kitam neprieštarauja, o greičiau vienas kitą papildo: dievo **Puškaičio* buvimas anaiptol netrukdo būti dvasininkui, naudojančiam efektyvias maldų formules ir apeigas. Vieno tik trūksta: minimi tekstai neprecizuoja tų formulių ar ritualų, kurių pagalba atliekamas *kaukų* pririšimas prie namų, nei tikslios formos nei turinio, ir tai mus įpareigoja analizuoti vėlyvesnius etnografinius duomenis, ieškant šioje srityje papildomų informacijų.

Etnografiniuose tekstuose randame, kaip ir buvo galima tikėtis, „religinės degradacijos" žymių: jau minėtam dievybės dingimui iš teksto atitinka, žemesnėj folklorinių faktų plotmėj, dvasininko-mediatoriaus išnykimas; aktoriai, tarp kurių pasirašoma kultūrinė sutartis, bus tada, iš vienos pusės, *kaukai*, iš kitos — ūkio šeimininkė. Labai tiksliai aprašytos mitinės operacijos kompensuoja tuo atveju sakralumo atstovų išnykimą.

Gana daug etnografinių tekstų, be didelių nukrypimų, atpasakoja *kaukų* prijaukinimą. Faktas, kad šie tekstai vienas kitam neprieštarauja, leidžia mums juos skaityti komplementariniais ir pritaikinti jiems „grandininės analizės" (string analysis) procedūrą, sintagmatiniai išdėstant visas jų teikiamas informacijas, ir tokiu būdu atstatant ištisą ir pilną istoriją.

6 - 1. Pasakojimas apie kaukų prijaukinimą

(1) Pirmas *kaukų* pasirodymas sodyboje pasireiškia visai nelauktoje vietoje kokio nors niekniekio arba, paprasčiausiai, *skiedros*[14] atradimu. Iš *kaukų* pusės tai reiškia diskretišką sutarties pasiūlymą: šeimininkui šias „dovanas" priėmus, užsimezga pirmieji sutartiniai ryšiai.

(2) Pamatę, kad jų dovana priimta, *kaukai* gali pasireikšti: tada jie pasirodo kartais apsirengę skarmalais, kartais, galima sakyti, visai nuogi.[15] Arba pasigirsta jų aimanos ir verkšlenimai: „Aš pliks! tu pliks! kas mus aprėdys?"[16]

(3) Tada namų šeimininkė, jei ji nori *kaukus*, kurie gana dažnai prisistato poromis, prisijaukinti, turi stengtis juos tinkamai aprengti. Tam jinai pasirenka *delčioje* išpuolantį ketvirtadienį ir ima siūti *lino* drabužį. Tas drabužis — kartais paprasta skraistė arba marškinėliai — turi būti pagamintas per naktį, iš ketvirtadienio į penktadienį, ir jo pagaminimas turi pereiti per visas lino paruošimo fazes: jei kai kurie liudininkai, daugiau racionalistiniai, pasitenkina nurodydami, kad šeimininkė (ar jos duktė) turi tą naktį suverpti, išausti ir pasiūti rūbą,[17] kiti tekstai nesiskaito su šios operacijos praktiškomis galimybėmis ir patiekia pilną lino transformacijos programą, kuri prasideda sėjimu ir tęsiasi rovimu, mynimu, džiovinimu, verpimu ir taip iki paties rūbo pasiuvimo.[18]

(4) Šitaip pagamintas rūbas sudaro *algą*[19], vieną iš elementų sutarties, kuri jungia visą šeimyną su savo *kauku*. Reikia pabrėžti, kad šitos sutarties sudarymo sąlygos ypatingai griežtos. Jeigu, pavyzdžiui, šeimininkė nesuspėja pagaminti rūbą per vieną naktį, tai palankusis *kaukas* pavirsta tada *plikuoju kauku* ir ima tuštinti ūkio svirną ir kluoną svetimųjų naudai.[20] Tas pats įvyksta, jei sutarties sąlygos įvykdytos su perteklium, jei, pavyzdžiui, šeimininkė, iš didelio gailesčio, pasišaukia siuvėją ir užsako pas jį rūbus,[21] arba bendrai paėmus, jeigu, be sutartimi numatyto rūbo, ji paruošia dar ir kitokių dovanų: tada kaukai pradeda verkti, aimanuoti dėl savo likimo ir tučtuojau pranyksta.[22]

(5) Sutarties išpildymas susideda iš abipusiškų duoklių. *Kaukai* įveda į namus *skalsą*[23]: jų atneštas šieno šapelis vertas pilno vežimo, keli grūdai atstoja keletą pūrų javų. Savo keliu, šeimininkė maitina kaukus, kiekvieną naktį padėdama jiems tinkančio augalinio maisto.[24]

(6) Duoklę maistu nutraukus, arba, ypač, vietoj sutarto valgio pasityčiojant padavus sudžiūvusio mėšlo[25] (kuris yra išvirkštinė maisto forma), sutartis sulaužoma ir sukeliamas *kaukų* pyktis: jie tada atsikeršija, padegdami svirną, bet, keisčiausia, ir patys žūsta gaisre.[26]

6 - 2. *Interpretacijos elementai*

(1) Kad *kaukas* pirmučiausia pasireiškia padovanodamas *skiedrą*, įrodo ne vien tik miškinę jo kaip tiekėjo prigimtį. Priešingai negu *aitvaras*, kurio pirmasis kontaktas su žmonėmis vyksta, nors ir panašiu būdu, bet paliekant gabaliuką *anglies*[27], *kaukas*, pranešdamas apie savo buvimą medžio skeveldra, pabrėžia savo priklausymą skirtingai nuo *aitvaro* kosmologinei sferai. Ir iš tiesų, *kauko* padėta skiedra ar *aitvaro* palikta anglis nėra tai duoklės, bet tik duoklių pažadai, tam tikri indeksiniai ženklai, nurodantys, ką vienas ir kitas gali pristatyti, transformuodami šituos „natūralius" ženklus į „kultūrinius" objektus. Anglis, grynas ir „natūralus" ugnies pagalba pagamintas objektas, leidžia iš anksto numatyti jo transformaciją į „kultūrinį" produktą — į auksinius pinigus, kuriuos atneš *aitvaras*; skiedra irgi yra „natūrali" žemės produkcijos išdava: vėliau jos vietoje bus tiekiami vartojamieji produktai, žmogaus darbu sukultūrinti (javai ir šienas). Tai leidžia nustatyti, tarp dviejų paralelių serijų, tam tikrą homologinę proporciją:

$$\frac{\text{Žemė}}{\text{Kaukas}} : \frac{\text{sausas medis (skiedra)}}{\text{javai}} :: \frac{\text{Ugnis}}{\text{Aitvaras}} : \frac{\text{sudegęs medis (anglis)}}{\text{auksiniai pinigai}}$$

(2) Tai, kad *kaukas* prisistato *nuogas* į savo jaukinimo vietą ir kad jo integracija į kultūrinę visuomenę vyksta jį aprengiant, parodo, kad akultūracijos sutartis randasi *vestimentarinės*

kultūros isotopijoj ir kad perėjimas iš *gamtinio stovio į kultūrinį stovį* vyksta semantinės kategorijos

nuoga vs. *aprengta*

pagalba[28]. Tai ne tik prijaukinimas, bet greičiau tikras kauko sužmoginimas (nes perėjimas iš *laukinio* į *naminį* vyksta visai kitokioje isotopijoje): aprengtas *kaukas* iš karto įsijungia į žmogiškąją visuomenę. Dabar jau galima lengviau suprasti, kodėl šis statuso pasikeitimas, kuris drauge yra ir prigimties pasikeitimas, lydimas, pagal Praetorijų, ir vardo pakeitimo, kodėl *bezdukas* virsta *kauku*. Galima net teisėtai savęs klausti, ar tokia transformacija nėra lydima ir jo globėjo pasikeitimo, ar *bezdukas*, globojamas „gamtinio" dievo **Puškaičio*, nepereina, tapdamas *kauku*, į kokios nors „kultūrinės" dievybės jurisdikciją.

(3) Jeigu *kauko* perėjimas iš gamtos stovio į kultūros stovį gali būti aiškinamas giliųjų turinio struktūrų plotmėje, kaip logiška transformacija, vykdoma naudojant kategorijos *nuoga* vs. *aprengta* diskretiškus terminus, tai šio perėjimo manifestacija, pasireiškianti naratyvinių struktūrų paviršiaus plotmėje, yra figūratyvinė ir atvaizduojama proceso, apimančio audinio paruošimą ir rūbo pasiuvimą, forma.

Aprengti kauką, tai nereiškia jį paprasčiausiai apvilkti vaiko marškinėliais[29]: priešingai, tai reiškia simboliškos santraukos formoje atvaizduoti visą komplikuotą lino paruošimo procedūrą, procedūrą kituose tekstuose vadinamą *Lino Kančios*[30] vardu. O ši Kančia — kuriai vienai reikėtų paskirti atskirą studiją, vien tik norint įvertinti vestimentarinio plano svarbą lietuvių kultūroje ir religijoje — , susidedanti iš visos eilės įvairiausių kankinimų, kuriuos linas turi pergyventi: mindymą, kaulų laužymą, mirkymą užnuodytame mirtiname kūdros vandenyje ir pagaliau sudeginimą, mūsų turimuose tekstuose pasirodo trijose skirtingose formose:

(a) Pirmučiausia, kaip *metaforinė aliuzija*: „jis iškentėjo Lino Kančią" sakoma apie žmogų, turėjusį vargingą gyvenimą[31]. Kančia, kuri tęsiasi ištisus metus ir kuri metai po metų ir vėl atsinaujina, įgauna tokiu būdu žmogaus gyvenimo dimensiją. Iš

tiesų, tokia kančia viršija žmogaus jėgas, nes „nė Velnias negali Lino Mūkos iškentėti".[32]

(b) Lino Kančia sutinkama pasakos forma apie Velnią, kuriam žmogus pažada savo vėlę su sąlyga, jei tasai perkentės pirmiau visas Kančios fazes; Velnias sutinka pavirsti lino grūdu, bet teišgali pernešti kankinimus tik iki išbandymo ugnimi: pradėjęs degti, jis viską meta ir pabėga.[33] Matome, kad šitie Velnio bandymai nėra kokia nors ištęsta metafora, bet, priešingai, didelio kompleksiškumo ir kraštutinio sunkumo *mitinė operacija*, kurią gali atlikti, įsikūnindamas line, tiktai mito prasmei atitinkančios dieviškosios sferos atstovas. Tuo tarpu visai skirtinga sakralumo sfera pasakoje atstovaujama Velnio.

(c) Tačiau Lino Kančia dažniausia pasirodo kaip *pasakojimas*, įrėmintas į kitą, platesnį pasakojimą, kuriame jis turi aiškią funkciją: būti efektyvia magiška formule, galinčia sustabdyti priešininko blogadarę veiklą, priešininko, kuris yra ne kas kitas kaip Velnias.[34] Žmogus, pradedąs pasakoti Lino Kančią — kuri, kaip žinoma, yra nesibaigianti, nes ir Lino kankinimai yra gausūs ir įvairūs — priverčia Velnią išklausyti prieš savo norą visą šią pasaką be galo ir tuo būdu nutraukia — iki pirmųjų gaidžių, pranešančių Velnio galybės pabaigą — Velnio jau pradėtą savo aukos persekiojimą. Taigi, Lino Kančios pasaka atrodo, kaip *nepertraukiamas* ir *nesibaigiantis* pasakojimas: kaip pasakojimas jis atrodo, lyg tam tikra kanoninė formulė; faktas, kad jis negali būti pertrauktas, jam suteikia magišką galią, kurios prigimtis yra priešinga Velnio prigimčiai; pagaliau, kaip nesibaigiantis pasakojimas jis formaliai išreiškia begalinį atstumą, skiriantį Gamtą nuo Kultūros, nuogą nuo aprengto.

Grupėje pasakų, kuriomis mes remiamės, magiškoji Lino Kančią perduodanti formulė turi charakteringą *atskyrimo* funkciją: ji tarnauja apsaugoti žmogiškąjį gyvųjų pasaulį nuo Velnio, gyvųjų-mirusiųjų (t. y. vėlių)[35] pasaulio valdovo, įsiveržimų. O tačiau mus dominančių *kaukų* prijaukinimo atveju, ta pati procedūra, pasireiškianti Kančios atpasakojimu, pasireiškia, atvirkščiai, kaip *sujungimo* funkcija, kaip įmanomas perėjimas iš Gamtos į Kultūrą, transformuojantis „natūralias

būtybes" į „kultūrines būtybes", kuriomis, būtent, ir tampa aprengti *kaukai*.

Iš šitų pastabų galima, hipotetiniai, daryti dvi išvadas. Lino Kančia, kaip matėme, pasirodo tiktai arba kaip mitinės operacijos — Velnio metamorfozės į Liną — atpasakojimas arba kaip kanoninė formulė, turinti magišką galią. Mums atrodo savaime suprantama, kad kaukų prisijaukinimo aprašymo nereikia imti pažodžiui, kad į jį turi būti žiūrima kaip į ritualińę, gal kiek degraduotą, formulę, kurios pagalba kadaise *kaukučionys*, dvasininkai, mokantys apgyvendinti *kaukus* pas žmones, magiškai įvykdydavo šitą prijaukinimą.

Iš kitos pusės, Velnio nepasisekęs bandymas pernešti Kančią, pasivertus į liną, aiškiai rodo, kad Kančia kaip tokia sudaro funkcionalinę, relatyviai autonomišką, sakralinę sferą ir, kad pats Linas tėra tik materialinė inkarnacija dievybės, atstovaujančios šiai sferai ir garantuojančios magiškąją galią simbolinės transformacijos formulės, kurią vartojo, šiuo atveju, dvasininkas ar, jam nesant, ūkio šeimininkė. Ši dievybė, tarpininkaujanti tarp Gamtos ir Kultūros, pasireiškianti vestimentarinės kultūros plane, galėtų kaip tiktai būti *Vaižgantas*, linų dievas, kurio šventę ir jos apeigas gana plačiai aprašė Lasicius.[36]

II. KITA KAUKO KILMĖ

1. Kaukas *ir kuilys*

Iki šiol mes bandėme, žingsnis po žingsnio, atstatyti visą *kaukų* istoriją, pradėdami nuo jų chtoninės prigimties — paaiškėjančios, tarp kitko, jų vardo daugiaprasmiškumo dėka, leidžiančia jų išvaizdą sugretinti su tuo pat žodžiu vadinamo žemės grumsto ar šakniavaisio įvaizdžiais — aprašydami jų požeminį ar žemės paviršiuje turėtą gyvenimą miške ir, pagaliau, jų suvisuomeninimą, atliekamą mediacijos procedūrų pagalba vestimentarinės kultūros plane.

Žmogus galėjo užsitikrinti *kaukų* pagalbą, kreipdamasis į **Puškaitį, kaukų* valdovą, kuris, kaip paaiškėjo, yra ne tiek

miškų, kiek *neišdirbtos žemės* dievybė, kvėpuojanti primityvia energija ir vitališkumu, kiekvienu atveju besirandanti anapus socialinio ir kultūrinio pasaulio ribų: šitame kontekste kaukai atrodo, kaip spontaniška šitos žemės emanacija, jos antauga.

Tuo labiau įdomu konstatuoti, kad, šalia jau aprašytų *kaukų* akultūracijos formų, yra ir kitas būdas juos prisivilioti ir užsitikrinti sau jų globą ir, būtent, išperint juos iš kuilio kiaušių. Mūsų turimoje gana gausioje folklorinėje medžiagoje dažnai sutinkame — jau esame tai pabrėžę — nemaža dviprasmiškumų ir prieštaravimų, kilusių, jau nuo XVI-to amžiaus, iš *kauko* ir *aitvaro* išvaizdų ir funkcijų sumaišymo. Šitą problemą visai patenkinamai nagrinėjo jau J. Basanavičius[37], nustatęs, bent mus šiuo metu dominančioje srityje, pakankamai aiškius skirtumus tarp *kauko* ir *aitvaro*. Todėl prie jų šia nebegrįšime, laikydami galutinai nustatytomis dvi skirtingas *kauko* ir *aitvaro* kilmes: jei pirmasis gali išriedėti iš kuilio pauto, antrasis išsiperi, panašiose sąlygose, iš gaidžio kiaušinio.

Kauko (arba, kartais, dviejų *kaukų*) įsigijimo procedūra gana paprasta — reikia paskersti lygiai tą pačią dieną, kai jis gimė, 7 metų kuilį,[38] išpiauti jo pautus ir duoti juos vienu ar kitu būdu perėti. Pats perėjimas — kuris turėtų atitikti akultūracijos fazei — mūsų turimuose tekstuose nėra nei labai preciziškai nei vienodai aprašytas: kartais reikia padėti juos šiltoje vietoje (ant krosnies),[39] kartais pasodinti ant jų perėjimui gaidį[40] (sumaišymas su *aitvaro* kilme) arba vėl, — ir tai jau reikšmingiau —, padėjus ant pūkų prieangio durų stulpe padarytoje skylėje ir užkalus tą skylę, laukti, kol naujagimis pats praneš, baladodamasis, kad jis jau išperėtas. Ši paskutinė versija gali turėti ir aliuzijos prasmę: medis lyg ir nurodo *kauko* miškinę prigimtį, o prieangio durys — perėjimą iš „natūralinės" išorės į „kultūrinį" vidų.

2. *Kuilys ir gaidys*

Ryšiai tarp *kauko* ir *kuilio*, kurių iš anksto negalima buvo numatyti, gali būti išaiškinti tiktai įrašant juos į dvigubą santykių tinklą, tiktai atsižvelgiant, iš vienos pusės, į paralelizmą

tarp *aitvaro* ir *gaidžio*, ir, iš kitos, į santykius tarp *kauko* ir *žemės*.

Gaidžio ir kuilio kaip „vaisingumo simbolių" pasirinkimas, iš pirmo žvilgsnio, savaime suprantamas: gaidys yra gerai žinomas kaip poligamas, o kuilys, savo keliu, turi išimtinį vaisinimo pajėgumą. Reikėtų dar pridėti, kad *kuilio* vardas yra kilęs iš *kuilos*[41] „kylos", „trūkio", ir tai yra papildomas leksikografinis prokreacijos pajėgumo paliudijimas.

Tačiau mums atrodo įdomiau konstatuoti, tiek kuilio, tiek ir gaidžio atveju, semantinės kategorijos *patinas* vs. *patelė* plotmėje pastebimą ženklų inversiją. Inversija, teigianti, kad *patinas*, o ne patelė, gali pagimdyti mitinę būtybę, gali būti išaiškinama kaip „natūralaus" proceso paneigimas ir „viršgamtiškumo" teigimas. Tvirtinimas, kad *patinas* vienas gali pagimdyti viršgamtinę būtybę, logiškai reikalauja prileisti ne tik *patelės*-gimdytojos buvimą, bet numato ir kitą, normalią gimdymo galimybę, kaip vyriškojo ir moteriškojo elementų susijungimo išdavą.

Atrodo, kad moteriškasis elementas, atsveriantis vyriškąjį elementą — kuilį — iš tikrųjų ir yra: tai žemė, iš kurios, pirmoje šio aprašymo dalyje, atrodė kilę *kaukai*. Be to, net ir nebandžius iš arčiau panagrinėti *aitvaro* figūrą, galima konstatuoti stiprų ryšį tarp jo ir ugnies, kuri atrodo kaip vienas iš pagrindinių jo prigimtį sudarančių elementų. Turėdami galvoje faktą, kad ugnis yra moteriškos giminės ir kad, iš kitos pusės, gaidys yra tampriai surištas su *ugnies*[42] sąvoka, galima, be didelio pavojaus, bandyti nustatyti sekančią koreliaciją:

$$\frac{\text{Kaukas}}{\text{Aitvaras}} : \frac{\text{Žemė}}{\text{Ugnis}} : \frac{\text{kuilys}}{\text{gaidys}}$$

kuri paaiškina dvigubą abiejų mitinių būtybių kilmę — jos gali gimti atskirai arba iš moteriškojo, arba iš vyriškojo elemento.

3. Kaukas-*„liaukos"*, kaukė -*„piesta" ir* kaukas -*„kiaulniežys"*

Nors kuilio, žemės knisėjo, įvaizdis jau pats savaime yra gana sugestyvus, jo neužtenka nustatyti pastoviam, komple-

mentariniam ryšiui tarp kuilio ir žemės. Leksikaliniai duomenys gali ir vėl ateiti į pagalbą: pavyzdžiui, žodis *kaukos* (s. f. pl.) „liaukos", „kiaulės pažandė" gali prisidėti prie branduolinės paties *kauko* figūros išryškinimo; ši figūra, panaši savo išvaizda į žemės grumstą, pasižyminti savo nemaloniu kvapu, pasipildo dabar, šio naujo įvaizdžio pagalba, naujais bruožais: *minkštumu, drėgnumu.*

Tie patys bruožai randami ir žodyje *kaukė* (ir jo sinoniminiame vedinyje *kaukorė*), reiškiančiuose „piestelę lašiniams grūsti" arba „medinį indą taukams ar sugrūstiems lašiniams laikyti" (*LKŽ*). Šia proga reikia atkreipti dėmesį į čia sutinkamą gana įdomų reikšmių išskirstymą, pagal kurį opozicija *moteriškoji giminė ir/ar daugiskaita* vs. *vyriškoji giminė* yra koreliacijoje su opozicija *apgaubiantis* (objektas) vs. *apgaubiamasis* (objektas). Šitoks reikšmių paskirstymas atrodo tiktai kaip atskiras atvejis bendresnės L. Hjelmslevo pasiūlytos interpretacijos, taikomos slavų kalboms[43]. Šis reikšmių išskirstymas, mūsų atveju, ne tik išaiškina, kad, iš vienos pusės, mes randame vyriškosios giminės *kauką* „namų dievybę", „grumstą", „šakniavaisį", ir t.t., ir, iš kitos pusės, moteriškosios giminės ir/ar daugiskaitoje žodžius kaip *kaukai* „vaiko marškinėliai", *kaukos* „pažandė", *kaukė* „piesta", bet jis gali būti naudojamas kaip interpretacijos modelis kitiems tos pačios serijos faktams suprasti: pavyzdžiui, laikant „apgaubiančiais objektais" *kaukolę* arba *kaukę,* „karnavalo maskę" galima teisėtai savęs klausti, koks galėtų būti jiems atitinkančių „apgaubiamųjų objektų" turinys.

Šitų faktų šviesoje, gal būt, galima geriau suprasti ir kitą opoziciją, išryškėjančią iš *kauko* palyginimo su *aitvaru,* precizuojant ligas, kuriomis jie, vienas ar kitas, gali apkrėsti: jeigu *aitvaras* užkrečia *kaltūnu* (Plica polonica), tai *kaukas,* įpykintas žmonių jam rodoma špyga, gali užmesti votį,[44] kuri sinoniminiai vadinama tai *kauku,* tai *kiaul-niežiu* (*LKŽ*). Šių vočių figūra yra sferoidinė, jos pripildytos liaukinės, riebalinės medžiagos, kartu ir minkštos ir drėgnos; matome, kad *kauko* „voties" išvaizda visais atžvilgiais panaši į *kauko* „dievuko" išvaizdą, kurią mes pamažu bandome išryškinti.

Tokiu būdu lyg ir nusistato, leksikalinių duomenų dėka, „natūrali" giminystė tarp *kauko* ir jo tariamo tėvo, kuilio, ir, bendriau paėmus, visos kiaulių giminės. Lieka tačiau dar išnagrinėti šaltinius, iškeliančius aikštėn ryšius tarp žemės ir kuilio (arba kiaulės).

Taukai yra, kaip žinoma, „vaisingumo simbolis", ir šito simbolizmo pagalba paprastai aiškinamas jų vartojimas agrariniuose ritualuose, kaip, sakysime, pirmos pavasarinės vagos išvarymo apeigose: žemdirbys išeina į laukus nešinas taukais ir lašiniais, įdėtais namų šeimininkės, kuri jam primena ir pačiam valgyti ir savo arklą nepamiršti patepti[45]: ir arėjas ir jo į žemę smingantis arklas, abu jie, kaip matome, ištepti kiaulės riebalais.

Dar daugiau. Labai svarbioje pavasario šventėje — Jurginėse — yra numatyta speciali ceremonija, skirta *kelti rugius*[46], padėti jiems augti; jos metu žmonės procesija apeina laukus, „jurginėja", užkasdami po ežia velykinių kiaušinių lukštus ir *kumpio kaulus*[47].

Kitas tekstas[48] — nutylintis tikslią ceremonijos datą[49] — pateikia naujų šį ritualą liečiančių precizijų. Velykinio kumpio kaulai (nebeminint kiaušinių), skaitome ten, turi būti užkasti ne vienoje vietoje, bet ant *visų keturių ežių*. Tokiu būdu, javų lauko apribojimas, turintis tikslą juos apsaugoti, — šios ceremonijos prasmė — atliekamas dvigubai: lauko apėjimu, bet drauge ir kumpio kaulų užkasimu visose keturiose lauko pusėse. Tai lauko užtvėrimo, jo erdvinio apribojimo procedūra, kurioje kiaulės kaulai vaidina arba laukų globojimo rolę, arba laukų dievams-globėjams skirtos aukos funkciją.

Antroji teksto pateikiama precizija nurodo, kad minėtas ritualas skirtas apsaugoti laukus nuo *ledų*, bet kad tokios pat apeigos gali būti naudojamos ir prieš *perkūniją*. Tačiau, jeigu apsauga nuo nelaimės, kurią atneša kruša, atrodo visai suprantama, apsigynimas nuo perkūnijos reikalauja paaiškinimo.

Žodis *perkūnija*, vedinys iš dievo *Perkūno* vardo, nusako bendrą atmosferinį reiškinį: jo garsinį efektą (griaustinį), šviesos efektą (žaibus), bet kartu ir jo žalą darančias pasėkas.

Apsaugoti laukus nuo perkūnijos nieko tad kito nereiškia, kaip juos apginti nuo perkūnijos pasėkų. Šios pasėkos, savo ruožtu, gali pasireikšti tik jau žemei atgimus: žinome gerai, kad pavasarinio *Perkūno* veikla yra geradarė, kad jis, pirmuoju savo griausmu „atrakina žemę", ją apvaisindamas[50]. *Perkūno* daroma žala gali pasireikšti tiktai vėliau, ir ne griausmo ar žaibo, o jų pasėkų pavidalu. O šios pasėkos gali būti, turint galvoje vien javų laukus, blogadarės tiktai lietaus, ir būtent — „sugadinto", neigiamo lietaus formoje.

Pirmoji iš šių neigiamų pasėkų yra *audra*, tai yra, nenormalaus, besaikio — kiekiu ar stiprumu — pobūdžio lietus. Jau Lasicius atkreipia mūsų dėmesį į šią agrarinio Perkūno veiklą, cituodamas net tai progai pritaikytą lietuvišką maldelę, kuria žemdirbys į jį kreipiasi: „Percune deuaite niemuski vnd mana, dievvu melsu tavvi *palti* miessu"[51]. Lietuviškasis tekstas nurodo lašinių paltį, kaip Perkūnui permaldauti tinkančią auką, o to teksto netikslus lotyniškas vertimas dar papildomai paaiškina, kad reikalas eina apie laukų globą, o ne, pavyzdžiui, apie savo asmeninę apsaugą nuo jo trenkimo: „Cohibe te inquit Percune, neue in meum *agrum* calamitatem immittas"[52].

Iš dangaus krentanti drėgmė pasireiškia dviem formomis: *lietumi* arba *sniegu*, o jų abiejų susimaišymas vadinasi *darga*, *dargna* ar *dargana* (*LKŽ*). Charakteringa, kad kiaulė, šiaip jau, atrodo, patvarus sutvėrimas, labai blogai reaguoja į dargną, jos nepakelia. Ši jos reakcija pasireiškia visų pirma, viduriavimu[53] ir vėmimu[54], tai fiziologinė reakcija; drauge ji reaguoja ir „psichologiniai", imdama „čiūdytis", t. y. „keistai elgtis, darkytis, tyčiotis".[55] Šis kiaulės — ar greičiau : *kuilio* — protestas prieš dangiškojo vandens maišymą su sniegu, patvirtindamas jų ryšius su lietumi, primena ir kitą, ironišką, kiaulės reakciją į lietaus sumaišymą su saule: sakome, kad „kiaulė juokiasi", jei ima lyti saulei šviečiant.[56]

Kitos dvi „sugadinto" lietaus formos yra, iš vienos pusės, kaip jau minėjome, *kruša* arba *ledai*, o iš kitos pusės, *amalas*.

Žodis *amalas* yra poliseminis: kaip „žaibas be griaustinio", jis reiškia pirminę šito fenomeno priežastį, sukeliančią lijimą saldžiu, lipiu skysčiu (lot. mellis ros; *LKŽ*); kai „amalą krečia" ar „amalą meta",[57] tai tuo skysčiu apšlakstoma žemė ir „gadinami" javai bei vaismedžiai žydėjimo metu; *amalo* nukrėtimo išdava yra varpų liga (lot. aphis) vadinama tuo pačiu *amalo* (ar *amaro*) vardu; savo polisemijoje, *amalas* taip pat reiškia *miglą* (abi prasmės atitinka pranc. *nielle*): „(miodowa rosa) iszejn isz wundenun isz upiun, ežerun migla tokia yra paskuj krynt unt žolu yr medžiu gadindama juos diel to szalip upiu ta liga tunkiausiej matoma."[58]

Atskira studija būtų reikalinga aprašyti bendram įvairialypiam fenomenui, apimančiam visą *amalo*[59] polisemiją. Kol kas apsiribokime vien tik javų laukus užpuolančios ir derlių naikinančios skystos kenksmingos medžiagos įvaizdžiu.

Išvadoje galime pasakyti, kad prašymas, užkasant kiaulės kaulus, liečia visus iš augštai krentančio kenksmingo vandens aspėktus: ir nenormalų lietų, pasireiškiantį *audros* pavidalu, ir abi „sugadinto" lietaus rūšis: *krušą*, kaip vandens su šalčiu susijungimą ir *amalą*, vandens sumaišymą su ugnimi ir šilima. Šitoks formulavimas pasitvirtina naudinga paskirtimi lietaus: „amals . . . nevodij kad lytus nuplaun tuoj nukritus (amalui), . . ."[60]. Tačiau žemė, dangaus vandenų partnerė apvaisinimo procese, irgi vaidina globėjos rolę: štai, pavyzdžiui, *Ledų dienoje* (ir, kiek vėliau, per Jonines) yra uždrausta „judinti" žemę[61] — o taip pat, kai *amalas* užpuola javus, reikia užbarstyti ant jų nuo kryžkelės atneštos žemės, ir jis tuojau prapuls.[62] Tad štai ir vėl krūvon susijungę mūsų aprašymo elementai: iš vienos pusės, žemė, o iš kitos, kiaulė, vaidinanti tarpininkės ir globėjos rolę santykyje su dangaus vandenimis.

5. *Kiaulė ir debesis*

Ką tik bandėme išaiškinti iš pirmo žvilgsnio keistai atrodantį ryšį tarp kiaulės ir įvairių blogadarių, derlių gresiančių, vandenų formų: *audros, krušos* ir *amalo*. Dabar dera kiek išplėsti problematiką, peržiūrint etnografinius duomenis,

liečiančius santykį tarp mūsų mitinio sutvėrimo ir dangaus vandenų, o ypač *lietaus* ir jo šaltinio — *debesų*.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad tarp kiaulės ir lietaus yra paprastas precedentiškumo ryšys: *kiaulmiegis*[63], pavyzdžiui, yra sunkus miegas prieš lietų. Bet šis ryšys greičiausiai bus tampresnis: žinoma, pavyzdžiui, kad paprastas dviejų reiškinių vienas po kito sekimo laiko plotmėje santykis dažnai yra išaiškinamas kaip priežastinis santykis. Užtat ir legendoje pasirodymas didžiulės kiaulės, kurią tučtuojau seka *audra*, reiškia jų tampresnį tarpusavį ryšį, o ne paprastą gretimumą laike[64]: jei ir per drąsu būtų sakyti, kad kiaulės pasirodymas išprovokuoja debesio pasirodymą, tai bent jinai debesį „išpranašauja".

Šioje vietoje tenka pastebėti, kad ryšys tarp dangiškųjų ir žemiškųjų vandenų yra, lietuviškos mitinės pasaulėžiūros rėmuose, labiau komplementarinis negu opozicinis. Pavyzdžiui, vaivorykštė, pasirodanti nustojus lyti, yra vadinama *dermės juosta*[65]: jos funkcija yra sugerti lietaus vandens perteklių ir, sugrąžinant jį į dangų, atstatyti pirmapradę lygsvarą. Šitame kontekste lengviau suprantamas lietuvių įsitikinimas, kad ežerai faktinai yra tik iš anksto pasirinktose vietose iš dangaus nusileidę debesys.

Padavimuose apie ežerų kilmę kaip tik ir pasireiškia kiaulė savo kaip eksploratoriaus, šauklio ar pagalbininko rolėje. Iš pradžių pasirodo arba kiaulė, visai nelauktai,[66] arba meitelis tiesiog nukrenta iš debesies[67] ir ima knisti žemę, paruošdamas gultą nusileisiančiam debesiui.

Šį tamprų ryšį tarp kiaulės ir debesies konstatavus, galima suprasti, kodėl piemenys maldauja debesėlio, kad tasai praplauktų pro šalį, rytų kaimyno gudo vardu žadėdami jam paršelį.[68] Kadangi, iš kitos pusės, tarp dangiškų ir žemiškų vandenų nėra esminio skirtumo, balto paršelio aukojimas Strijkowskio minimam dievui *Upiniui*[69], prašant, kad vanduo būtų švarus ir permatomas, gali būti įrašytas į tą patį kontekstą.

Dabar jau galima išaiškinti intensyvinį priežodį (tokios pat rūšies, kaip, pvz., „baltas, kaip sniegas"), nusakantį visišką nenusimanymą: „išmanai, kiek kiaulė apie debesį"[70] kaip

antifrastiniu virtusį posakį, nebesuprantant mitinio ryšio tarp kiaulės ir debesio. Kiek ankstyvesnis tekstas, kuris, priešingai, teigia, kad kiaulė „daug žino, kur debesis eit",[71] atstato mitinę tiesą.

Iš šiuo metu mūsų turimos etnografinės medžiagos sunku pasakyti, kaip toli galima tęsti šį kiaulės ir debesies sugretinimą. Mums neatrodo, kad galima būtų prieiti prie šitų dviejų mitinių būtybių galutino sutapdinimo, kaip kai kurie tekstai, atrodo, norėtų įtaigoti: štai kad ir, pavyzdžiui, tas keistas atmosferinis reiškinys, kai ima lyti saulei šviečiant, žmonių yra aiškinamas arba kad tai „saulė verkia",[72] arba kad tai „kiaulė juokiasi".[73] Vietoje metaforinio santykio, čia greičiau reikia įžiūrėti metoniminį santykį: kiaulė, dėl kai kurių jiems bendrų savybių sutapimo, mums atrodo, kaip dalinis debesies substitutas.

6. *Kaukas: žemė ir vanduo*

Kiekvienu atveju, išdirbtos žemės nuo blogadario lietaus gynėja, geradario lietaus pranašautoja ir debesų vairuotoja, kiaulė, be jokios abejonės, turi tamprų ryšį su dangaus vandenimis ir pasireiškia, kaip jų atstovė žemėje ir ant žemės paviršiaus. Agrariniam *Perkūnui*[74] — pirmą kartą apvaisinus žemę — t. y. dievaitę *Žemyną*[75] — kuilys tam tikra prasme jį pavaduoja, sumanaus vandenų išdalinimo pagalba užtikrindamas viso, kas gimsta iš žemės, augimą ir vešėjimą.

Atsižvelgiant į šį tamprų ryšį tarp kiaulės ir dangaus vandenų, kurie, skysti lietaus formoje, virsta kietais krušos metu ir gličiais amalo atveju, — galima bandyti papildyti iš kuilio gimusio *kauko* pirmapradę branduolinę figūrą. Tiek *kauko* vystymosi dviejų fazių — kuilio pauto ir iš jo gimusios mitinės būtybės palyginimas, tiek ir *kauko* vardo panaudojimas jam gimininingoms formoms (kiaulės liaukoms, šunvotėms) pavadinti, — ši pagrindinė iš kuilio kilusio *kauko* figūra, nors ir išlaikydama vizualiniame plane tokios pat sferoidinės, neišbaigtos, bekontūrinės masės pavidalą, mūsų sutiktą bandant atstatyti iš žemės kilusio kauko portretą, vistik pasipildo naujais jo „turinio" charakteringais bruožais, turinio, susidariusio iš

skystos, drėgnos, minkštos, gličios substancijos, kuri nebūtinai sutinkama *kauke* „žemės grumste", bet kurią jau galima būtų atpažinti *kauke* „šakniavaisyje".

Taigi, bandymą išaiškinti *kauko* ir *aitvaro* opoziciją, ją homologuojant su *žemės* ir *ugnies* opozicija, dabar galima papildyti nauja kategorija: *vanduo* vs. *oras*. Jau iš pat pradžių matėme, o ir vėliau dar rasime, kad *aitvaras* yra *drauge ugnies* ir *oro* padaras; o dabar aiškėja, kad *kaukas*, savo ruožtu, susideda iš kitų dviejų pagrindinių elementų: *žemės* ir *vandens*:

$$\frac{\text{Kaukas}}{\text{Aitvaras}} :: \frac{\text{žemė+vanduo}}{\text{ugnis+oras}}$$

o tai tik patvirtina dvigubą tų dviejų savo charakteriais taip skirtingų, bet laiko tėkmėje, dėl jų funkcijų panašumo, sumaišytų ar net galutinai sutapdintų, būtybių prigimtį.

7. *Kompleksinė kauko figūra*

Kartu sudėjus duomenis gautus kauko, žemės vaiko, ir kauko, kuilio sūnaus, aprašymu, galima dabar bandyti atstatyti pirmapradę jo išvaizdą. Ši daugialypė kauko figūra tačiau nieko bendro neturi su jo konvencionaliniu vaizdavimu, kurį randame vėlyvesniuose, germaniško folkloro įtakos atžymėtuose, tekstuose: tai tikriausia ne ilgabarzdis, linksmaveidis, šaunia raudona skrybėlaite pasipuošęs nykštukas.

Jau matėme, kad gramatikalinė *vyriškos* gim. vs. *moteriškos* gim. ir/ar *daugiskaitos* opozicija atitinka semantinį reikšmių pasiskirstymą pagal kategoriją *apgaubiantysis* vs. *apgaubiamasis*. Dabar jau galime įsivaizduoti *kauko* figūros *apgaubtąjį* turinį, kaip susidedantį iš minkštos ir drėgnos substancijos, žemės ir vandens mišinio. Šis reikšmių suskirstymas, nors jis ir nėra absoliutus, vistik leidžia mums pergrupuoti gausias žodžio *kaukas* ir jo vedinių reikšmes, bandant tokiu būdu nustatyti *kauko*, taip vadinamąją „branduolinę" figūrą, t. y. bendrą jo esminių bruožų konfigūraciją, įgalinančią ir išaiškinančią visų žodžio reikšmių išsibarstymą įvairių perkeltų prasmių susidarymo procesuose.

(a) *Kauko sferoidinė forma*

Prie jau įprastinių „grumsto", „šakniavaisio", „liaukos", „voties" įvaizdžių sąrašo galima dar pridėti žodį *kvaukė*[76] „galva", „makaulė", fonetinį *kaukės* variantą, o ypač *kaukolę, kvaukolę*[77], žodžius, kurių pirmasis — perkelta prasme, o antrasis — tiesiogine prasme, reiškia sferodinę, *tuščią* figūrą.

Žodis *kvaukis,*[78] s. mob., aptariantis moterį ar vyrą, kurie „ryši skarelę, palikę pliką kaktą" (*LKŽ*), dažnai taikomas *laumėms*[79], įtaigoja drauge ir giminystės ryšius su šitomis moteriškos giminės dievybėmis ir primena kiaulę, kuri skiriasi nuo kitų gyvulių ragų neturėjimu. Vedinys *kaukarikas*[80] ir sudėtinis žodis *kauk-dėlis,*[81] reiškiantys „pakaušį", baigia išryškinti apvalią, sferoidinę *kauko* išvaizdą.

(b) *Sferoidinė forma+ilga nosis*

Tas pats žodis *kvaukis,* s. com., apibūdindamas apvalios ir plikos kaktos savininką, vartojamas ir žmogui su ilga nosimi[82] pavadinti, bruožas, kuris, atrodo, bus bendras ir *kaukui* ir *laumei.* Ši perdėtai ištysusi, kablio formos antauga, prikergta prie sferoidinės figūros, leidžia ir paaiškina metaforinius *kauko, kvaukės*[83] „klumpės" ir *kauko*[84] „žvejyboje vartojamo kablio" pavadinimus.

Mums atrodo, kad šita paskutinioji figūra išaiškina drauge ir žodžio *kaukė* „karnavalo maskė" reikšmę; prie to tačiau teks grįžti vėliau.

(c) *Sferoidinė forma+ilga nosis+laibas ir ištysęs kūnas*

Apvali, beformė galva, papuošta kumpa antauga, kartais gali turėti suplonintą pailginimą: ir iš tiesų, *kvaukė*[85] reiškia priedo dar ir „žuvį, panašią į buožgalvį", o *kaukas,* kaip matėme, — žvejybai skirtą įrankį, pasibaigiantį kabliu. Iš kitos pusės, *kaukiu*[86] vadinama pypkė ilgu kandikliu, o *kaukutis*[87] yra vaikų žaislas, „vilkutis". Pagaliau, *kaukorikas,*[88] tai „vaikas didele galva".

Faktas, kad tokia figūra gali būti aprengta *kaukomis,*[89] t. y. „vaiko marškinėliais" esminiai nepakeičia labai dar schematinės jos išvaizdos. Tiesa, tai jau tam tikra prasme antropomorfinė figūra, bet dar grubi ir neišbaigta, vos išsirutuliojus iš savo pirmapradžių elementų — žemės ir vandens — ji randasi pusiaukelyje tarp ne-žmogiškos gamtos ir žmonijos, prie kurios ji artinasi, pasiruošusi jai tarnauti.[90]

III. KAUKAI IR VĖLĖS

1. *Kaukas ir kaukė*

Neišbaigta, rudimentarinė *kauko* figūra negali neįtaigoti jo sugretinimo su tos pačios giminės žodžiu *kaukė*, kuris, pagal pasiūlytą hipotezę, yra santykyje

$$\frac{\text{apgaubiantysis}}{\text{apgaubtasis}} :: \frac{\text{kaukė}}{\text{kaukas}}$$

Gana keistu būdu, šio modernioje lietuvių kalboje įprastinio žodžio randame tik vieną kiek senesnį pavyzdį intensyviame priežodyje „sudžiūvęs kaip Kalėdų kaukė".[91] Nežiūrint dažno kaukių vartojimo Kalėdų ir Užgavėnių ritualuose, gyvais išlikusiuose kai kuriose srityse iki XX-to amžiaus pirmųjų dekadų, žodis *kaukė* buvo gana anksti pakeistas dviem skoliniais: gudiška *lyčyna*[92] ir lenkiška *lerva*[93]. Pats skolinimosi faktas lengvai išaiškinamas geografiniu ir kultūriniu artimumu, nors žodinė paskola nebūtinai reiškia ir mitinio semantizmo pasiskolinimą[94]: atvirkščiai, nors šiedu žodžiai yra dviejų skirtingų kilmių skoliniai, mus stebina jų prasmių išskirstymo panašumas. *Lyčynos* ir *lervos* „reikšmės", perskirtos į dvi subklases, atrodo šitaip:

I. (a) kaukė
   (b) veidas (pajuokiančia prasme)
   (c) baidyklė, šmėkla, bjaurybė
   (d) nešvarus, apsileidęs, niekam tikęs žmogus

II. (a) *lyčyna*, kas nors labai mažas; parazitas, lerva
   (b) *lerva*, gyvūnas, pirmoje savo vystymosi fazėje.

Dvi pagrindinės reikšmės — *lyčyna* ir *lerva* — *Lietuvių kalbos žodyno* autoriams pasirodė kaip tiek viena nuo kitos tolimos, kad iš jų buvo nutarta padaryti du atskirus žodžius. Tuo tarpu, prileidus, kad šiedu svetimžodžiai turi bendrą lokalinį semantizmą, paveldėtą iš žodžio *kaukė* ir kad šis pastarasis žodis yra giminingas su mūsų *kauku*, šiais žodžiais pridengtų reikšmių zona atrodo visai nuosekli ir koherentiška. Kaukė, kaip netašytas ar degraduotas veidas, pridengia po savimi sub-žmoniją, keliančią siaubą ir pasibaisėjimą, slepia embrioninę būtybę, nepajėgiančią pasiekti žmogiško statuso.

Neplėsime čia bendro pobūdžio dėstymų apie karnavalų kaukių bendrą reikšmę, nei apie „svetimšalių" ir „gyvulių" (ekstra- arba sub-kultūrinių būtybių), kuriuos šitos kaukės atstovauja, siauresnę prasmę: apie tai nemaža prirašyta antropologijos vadovėliuose. Pabrėžkime tačiau, prabėgomis, kad Užgavėnių kaukės užpuldinėja ir Lietuvoje, kaip ir kituose kraštuose, *bergždines*[95], kad Užgavėnių rituale randame „lino tęsimą" — pasivažinėjimą aplink laukus, skatinantį lino atgimimą (kurio ryšys su *kaukais* yra žinomas), o taip pat ir „bitelių vežiojimą", kurio metu šlakstomasi vandeniu: tai vis „vaisingumo ritualai".[96]

2. *Kaukas ir kaukolė*

Susidaro įspūdis, kad *kaukėmis* prisidengusios būtybės atstovauja gemalines, dar neišbaigtas gyvenimo formas, ankstyvesnes už tikrąjį žmogaus gimimą. Todėl galima prileisti, kad tos būtybės, laikinai iškilę į paviršių laikotarpyje, kuris apribotas gimimu ir mirtimi, ir pasireiškę „žmogišku gyvenimu" ir vėl sugrįžta į savo senąjį priešgimtinį stovį, tęsdamos savo egzistenciją vėlių, t. y. „gyvųjų-mirusiųjų" pavidale, laukdamos, kol pagaliau ateis tikroji mirtis-poilsis.[97] Tai padeda suprasti Lasicijų, kuris *kaukus* laiko „mirusiųjų dvasiomis".[98]

Šitas, kiek netikėtinas teigimas iš dalies pasiteisina leksikaliniais duomenimis: savo polisemijoj, žodis *kaukas*, tarp kitko, reiškia „nekrikštytą mirusį vaiką".[99] Atrodo, kad mes šiuo atveju galime stebėti dviejų religinių pasaulėžiūrų konfliktą. Krikščionybei nekrikštytas vaikas nėra dar iš tikrųjų gimęs

žmogiškam gyvenimui; o toks nekrikštas, kartą miręs, priklauso kitai, ne-krikščioniškai, ar geriau — prieš-krikščioniškai sakralumo sferai.[100] Toks vaikas yra tad dvigubas *kaukas*: *kaukas*, kaip dar negimęs ir *kaukas*, kaip jau miręs.

Ši *kaukų* identifikacija su mirusiųjų vėlėmis — jei Lasicijaus teigimas galėtų būti pagrįstas dar ir kitais faktais — pakankamai išaiškina ir žodžio *kaukas* vedinį: *kaukolė, kvaukolė*:[101] Šitame kontekste galima suprasti bendrai priimtą tikėjimą, jog gyvybės principas glūdi mirusiojo galvoje, jog, norint, kad vėlė nesivaidentų, reikia lavonui nukirsti galvą, nes *kaukolės* galinčios naktį keltis iš kapų, ridinėtis kapinėse, daužytis viena į kitą, keldamos šventą baimę.[102] Nors jie atrodo priklausą ir vėlesniam laikotarpiui, šitokie tikėjimai patvirtina buvimą sakralinės srities, kurioje *kauko* figūrą supa įvairios mirties reprezentacijos.

3. *Vėlės ir Vaižgantas*

Mirusiųjų kulte, išlikusiame labai gyvu iki paskutiniųjų laikų, galima išskirti dviejų rūšių apeigas: vienos jų skirtos pavieniui numirėliui ir, prasidėjusios puota prieš laidotuves, kartojasi vis retėjančiais laiko tarpais (trečią, šeštą, devintą ir keturiasdešimtą dieną, pagal Lasicijų); kitos apeigos yra metinės, skirtos visiems bendruomenės (šeimyninės ar kaimo) mirusiems paminėti.

Nėra reikalo čia įeiti į tų ceremonijų smulkmenas. Pažymėsime tiktai, kad per *šermenis* kiekvienas iš puotos dalyvių numeta po stalu mirusiajam skirtų kiekvieno patiekalo trupinių, bet kad visa, kas netyčia nukrenta nuo stalo, paliekama ant grindų ir skiriama vienišoms vėlėms, „desertis, ut ipsi loquuntur, animis quae nullos habent vel cognatos vel amicos vivos,"[103] kurias paskui, nuo stalo atsikėlus, iššluoja, kaip blusas, su šluota. Kito Lasicijaus teksto vietoje, nieko bendro neturinčioje su šia citata, autorius, kalbėdamas apie mirusiųjų dievą *Velioną*, pažymi, kad mirusieji maitinami tam tikros rūšies paplotėliais, kurie trupinami ir barstomi priešpriešiais į keturias priešingas puses, ir kurie vadinasi *Sikies*

Vielonia permixlos,[104] kas šių dienų lietuvių kalboje būtų: *sikės velionio peniūkšlas* (*sikės* — mirusiojo maistas).

Trečios rudens švenčių, vadinamų *Ilgės* arba *Ilgiai,*[105] dienos, paskirtos dievo Vaižganto, linų globėjo, garbei, apeigų aprašyme ir vėl atsiranda tie patys *sykies,* kuriuos oficiantė, po ritualinių išgertuvių, „è sinu eijcit à deastris, si qui sint VVaizgantho, comedendas".[106] O žinodami, kad *sikės* arba *sikiai* padaryti iš *sėmenų*[107], netikėtai surandame linų dievo Vaižganto ryšius su mirusiaisiais: Vaižgantas, kurio vaidmenį pažįstame iš *barstukų* akultūracijos ir jų pakeitimo į *kaukus,* yra dievas, gimęs lino pavidale, *iš žemės,* kankintas, miręs ir prisikėlęs *iš žemės;* dabar jį sutinkame lydimą antraeilių dievybių, kurios maitinamos *sikėmis,* charakteringu vėlių maistu, apie kurio tiesioginį vartojimą velionims valgydinti jau esame kalbėję. Kyla klausimas: kas gi tie Vaižganto palydovai: *vėlės* ar *kaukai*?

4. Vėlės ir Veliona

Rudeninės šventės *Ilgės,* maždaug atitinkančios Visus Šventuosius, tęsdavosi 10 dienų;[108] trys iš jų būdavo ištisai pašvęstos, pagal Lasicijų, mirusių kultui. Tų švenčių metu „mortuos è tumulis ad balneum et epulos invitant":[109] matome, kad tai mirusiųjų puota, kur stalai apkrauti gausiais patiekalais ir gėrimais, skirtais išimtinai mirusiesiems, kur išdėstytų rankšluosčių ir marškinių skaičius atitinka sukviestų mirusiųjų skaičių. Puotą paruošę, gyvieji grįžta į namus ir „triduum compotunt".[110]

Tačiau, kiek toliau, tas pats Lasicius dar kartą netyčia — kiekvienu atveju, be jokio ryšio su Ilgių šventėmis — grįžta prie mirusiųjų kulto. Šį kartą jis kalba apie *Skerstuves,*[111] „dešrų gaminimo šventę", mes sakytume greičiau: šventę, vykstančią kiaulių skerdimo dieną, kada ruošiama ir sūdoma mėsa visai žiemai.[112] Nors Lasicius ir nenurodo šitos šventės datos, visai aišku, kad ji gali būti tik rudenyje; autoriaus į tekstą įterpta lietuviška citata, čia pat ir, kaip dažnai tai jam atsitinka,

netiksliai išversta į lotynų kalbą, patvirtina šį faktą. Pagal Lasicijų, tos šventės metu žmonės šitaip kreipiasi į dievą *Ezagulis*: „Vielona velos ateik musump und stala", formulė, kurią K. Būga[113] šitaip interpretuoja: „Veliona, vėliuõs ateik pas mus į stalą". Šitas tekstas, norint jį įjungti į bendrąjį kontekstą, reikalingas gana plataus komentaro.

(a) Žodis *vełos*, K. Būgos interpretuojamas kaip *vėliuõs(e)* yra daugiskaitos vietininkas žodžio *vėliai* „mirusiųjų šventė", kuris yra išvestas iš žodžio *vėlė*. Jeigu *Veliona* kviečiama skerstuvėms į *Vėlines*, tai *Skerstuvių* šventė turi logiškai įtilpti, bendruose *Ilgių* rėmuose, į tas tris dienas, kurios yra skirtos mirusiųjų kultui.

(b) Mūsų nestebina tas faktas, kad dievybė yra kviečiama prie stalo dalyvauti gedulo puotoje: šitoks mirusiųjų dalyvavimas *šermenyse* yra visai normalus reiškinys. Labiau stebina tai, kad puota, į kurią pakviesta dievaitė *Veliona*, susideda iš patiekalų, pagamintų iš *kiaulienos* greitai gendančių dalių. Ryšys tarp vėlių ir kiaulės tegali būti nustatytas tik *kaukui* tarpininkaujant, tik pasiremiant tuo, kad jis drauge yra ir „mirusiojo dvasia" ir stebuklingai gimęs iš kuilio kiaušio. Tiesa, dar vienas argumentas, atrodo, prisideda šitos tezės patvirtinimui. Gana patikimas liudininkas, L. Jucevičius (1846),[114] pažymi, kad *kaukams* — kurie, kaip žinome, yra šimtaprocentiniai vegetarai — „duodavę naktimi *aukų* meitėlio žarnas, miltais su krauju maišytais prikimštas". Šita vėdaro visai neįprastinė auka galėjo būti daroma tik retais atvejais, kada skerdžiamos kiaulės, ir, būtent, rudeninės šventės, *skerstuvių*, metu: jinai, nors ir plonu siūlu sujungia *kaukus* su *kiaule*, ir *kiaulę* su *vėlėmis*.

(c) *Velioną*, mirusiųjų dievaitę, Lasicius mini dviejose vietose; abu kartus ji vadinama vyriškos giminės dievu, nors lietuviškoji galūnė -a tam ir prieštarauja. Pirmu atveju sakoma, kad „jam aukojamos aukos, kai norima pamaitinti mirusiuosius,"[115] ir tai leidžia šį tiesioginiai dievaitei *Velionai* skirtą kultą sugretinti su jau minėta „mirusiųjų švente".

Antrojo, dabar analizuojamojo, teksto aiškinimas yra sunkesnis. Nemokėdamas lietuvių kalbos, Lasicius įneša painiavą, vieną dievybę iš karto vadindamas dviem skirtingais

vardais: per *skerstuves* žmonės kreipiasi į dievą *Ezagulis* ir kviečia dievaitę *Velioną* į mirusiųjų garbei paruoštus pietus. Ar įmanoma nugalėti šitą sunkumą? Ar galima, pvz., sakyti, kad pirmasis vardas, nors ir kitos giminės, tėra tik antrojo epitetas? *Ezagulis*, iš tiesų, lengvai gali būti perrašomas į lietuvių moderniąją kalbą kaip *ežia-gulys*, prisimenant, kad *ežia* kaip tik atžymi apdirbamų laukų ribą,[116] kad joje užkasami velykinio kumpio kaulai, norint laukus apsaugoti nuo ledų ir perkūnijos. Iš to seka, kad, jeigu *ežiagulys* gali būti aiškinamas kaip *Velionos* epitetas, nurodantis jos įprastinę gyvenvietę, tai aukos Velionai *kiaulės* kaulų pavidale padaro iš jos laukų gynėją nuo blogadario, derlių žudančio lietaus.[117] Ši antraeilė funkcija netrukdo jai ir toliau būti „mirties dievaite" ir būti kviečiama prie mirusiųjų garbei padengto, *kiaulienos* patiekalais apkrauto, stalo, ypač turint galvoje bendrą žmonijos įsitikinimą, kad mirusieji yra gyvųjų globėjai.

Nors problema, kylanti dėl vyriškosios ir moteriškosios giminės sumaišymo ir toliau lieka neišspręsta — tačiau ji kyla iš to, kad *Veliona* abiems atvejais yra laikoma dievu, o ne dievaite, bet ne dėl to, kad būtų du skirtingi dievai: *Ežiagulys* ir *Veliona*[118] — istoriniai duomenys greičiau patvirtina galimybę matyti laukų ežiose ar iš viso galulaukėse *Velionos* ir jos globotinių — mirusiųjų — gyvenvietę.[119] Yra žinoma, kad mirusiųjų laidojimas kapinėse yra reliatyviai nesenas paprotys ir kad, pvz., prūsų kunigaikštis Georg-Friedrich savo 1578 m. gruodžio mėn. 6 d. Tilžėje išleistu potvarkiu įsako lietuviams, kurie „sawa numirusiu kunus ing pusta lauka laidaie", įtaisyti tam tikras aptvertas vietas — „schwentorius".[120] Tuo būdu nutraukiami intymūs ryšiai tarp gyvųjų, mirusiųjų ir žemės maitintojos.

IV. LAIKINOSIOS IŠVADOS

Baigiant šią trumpą kaukų gyvenimo apžvalgą, reikia padaryti keletą pastabų apie šios rūšies darbo prasmę, metodus ir pasiektus rezultatus.

(1) Lietuviškosios etnologijos vienas iš pirmutinių tikslų turėtų būti lietuviškosios mitologijos kaip tautinės lietuvių religijos kiek galima pilnesnė ir tikslesnė rekonstrukcija.

(2) Tokios rekonstrukcijos metodai galėtų būti palyginti su archeologijos, atstatančios pilis, miestus ir ištisas civilizacijas, metodais. Iš atskirų gabalėlių, surandamų skirtingose vietose ir kloduose, reikia atstatyti puodus ir vazas, iš atskirų plytų — ištisus mūrus. Tokių metodų, prie kurių išdirbimo yra prisidėję tokie mokslininkai, kaip Georges Dumézil ar Claude Lévi-Strauss, perkėlimas ir pritaikymas lietuvių mitologijai nagrinėti neina be sunkumų. Lietuviška etnografinė medžiaga, nors ir ypatingai turtinga, nėra paruošta šios rūšies darbui. Užtat ir pirmojo darbo fazėje įmanoma tiktai monografinio pobūdžio — atskirų pastatų, o ne kaimų ir miestų — rekonstrukcija.

(3) Kaukų aprašymas tad ir yra tiktai vieno labai siauro mitologijos lauko išjudinimas. Tačiau, sekant struktūralistiniu postulatu, reiškiniai, kokie jie bebūtų, negali būti aprašinėjami izoliuotai, o tik ryšyje su kitais reiškiniais. Todėl ir šiuo atveju teko pradėti nuo *kaukų* atskyrimo nuo *aitvarų*, susimaišiusių pačiuose naujausiuose etnografijos kloduose, prisikasti iki *barstukų* ir išskirti dvi jų rūšis: *bezdukus* ir *kaukus* ir t. t.

(4) Visa ši antraeilių dievybių klasė priklauso daugiau ar mažiau skirtingoms sakralumo sferoms, kurioms atstovauja hierarchiniai aukštesnio rango dievai: **Puškaitis, Vaižgantas, Veliona* ir t. t. Priėjus prie šių dievybių, norint ar nenorint paliečiamos ir kelios stambios religinės problemos, kurių galutinis sprendimas, siauruose kaukų aprašymo rėmuose, vargu ar įmanomas.

(5) Šia proga ir iškyla tokios rūšies rekonstrukcinio aprašymo *patikimumo* klausimas: kokią rolę aprašyme skirti „gryniems faktams", tų faktų sugretinimui, bendrosios mitologijos principų ir organizacijos būdų pažinimui, vidujinei koherencijai, dedukciniams metodams?

(6) Paimkime kaukų išvaizdos aprašymą. Jokios abejonės nelieka, kad kaukai tai ne akademinės tapybos barzdoti nykštukai, o abstrakčios, moderniosios skulptūros grubūs,

neišbaigti pavidalai. Beveik abejonės nekelia ir jų, kaip miško gyventojų, akultūracijos procesas, jų kartu chtoninė ir liaukinė-vandeninė prigimtis. Tačiau patikimumas jau mažėja bandant kaukus išaiškinti kaip mirusiųjų dvasias. Tarp dviejų galimų išaiškinimų: (a) kaukų ir vėlių sutapdinimas yra vėlyvas reiškinys, priklausąs laikotarpiui, kada ir elgetos ir visoki vaiduokliai galėjo būti bendru kauko vardu vadinami, ir (b) kaukų žeminė-vandeninė kilmė, jų infra-žmogiškas pobūdis, leidžiantis juos sugretinti su mirusiųjų, sumažėjusia gyvybe pasižyminčių dvasiomis, mes pasirinkome šį pastarąjį. Nepaisant dokumentacinės medžiagos retumo ir spragų, kurias, reikia tikėtis, galima bus pamažu užpildyti, *kauko* giminingumas su *kauke* ir *kaukole* vaidina čia lemiamą vaidmenį.

(7) Tokią pat patikimumo gradaciją galima užregistruoti ir kalbant apie vyresniuosius dievus. *Puškaičio* kaip dievo statusas, jo santykiai su barstukais-kaukais, net ir jo vardui pasiūlyta etimologija mums atrodo patenkinami. Dar įdomesnis yra *Vaižganto* atvejis: nors apie jį grynų „faktų" plotmėje ir mažiau žinoma, Vaižganto asmenybė — ne tik kaip dievo-kultūrintojo, bet ir kaip savo rūšies lietuviško Dioniso — po šio aprašymo pasirodo praturtėjusi, nors aprašymo patikimumo laipsnis dar galėtų būti padidintas, papildžius jį naujais etnografiniais duomenimis. Tuo tarpu *Velionos* figūra, gal kiek ir išryškėjusi, lieka dar labai blanki: ją, galima tikėtis, netrukus pagilins nauji, išsamūs mirusiųjų kulto aprašymai, kuriems medžiagos netrūksta. *Kuilio* portretas, nors jo rolė ir pasirodė svarbi, dar nepilnas.

(8) Nesiūloma tad šio aprašymo imti gryna tiesa. Šiuo metu mums atrodo svarbiau susidaryti pakankamą hipotezių katalogą, svarbiau iškelti visą eilę problemų, o ne jas išspręsti. Moksliniuose tyrinėjimuose vien medžiagos gausumo neužtenka, reikia dar ir žinoti, ko ieškoma. Tebūna tad šis vienos mitologinės sferos aprašymo bandymas paskatinimu kitiems aprašymams ar šio aprašymo kritikai.

PASTABOS IR NUORODOS

1 Praetorius, *Deliciae Prussicae*, psl. 29-30, in J. Basanavičius, *Rinktiniai raštai*, psl. 362. Teksto padalinimai daryti mūsų. Toliau bus duodami skirtingų, *kaukui* duodamų, vardų paaiškinimai.
2 L. Jucevičius (1848), in J. Basanavíčius, *R. r.*, psl. 365-6. Pati procedūra bus išaiškinta vėliau.
3 E. Gisevius, *Der Kauk-Stein*, in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 377.
4 Praetorius, *op. cit.*, in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 362.
5 J. Lasicius, *De Diis Samagitarum*, Vilnius, 1969, psl. 47.
6 *Ibid.*, psl. 48.
7 L. Ivinskis (1864), in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 366.
8 J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 367 (kuris cituoja Z. Bruožį, apie 1907). Iš to galima suprasti, kad *kauko* dovanos drabužių formoje tegali būti tik vėlyvesnės kilmės.
9 Tik vienas Chr. Hartknoch (2-oje XVII-to amžiaus pusėje) *parstukų* gyvenvietę nurodo po *liepa*.
10 *Bezdukas* taip pat reiškia vienos rūšies dvokiantį grybą, *kukurbezdalį* (Lycoperdon); kaukų ir kai kurių rūšių grybų sugretinimas buvo jau padarytas anksčiau. (žr. psl. 37).
11 *De Diis Samagitarum*, psl. 48.
12 Plg. „Giwi dajktaj, turiedami plauczius, *puszkuj* ir kwiepuj". Kossarzewski, *Lituanica*, 15 a., in K. Būga, *Rinktiniai raštai*, II, psl. 527. Plg. taip pat žodį *pukš-ėti*, kurio šaknis galėtų būti pirmojo metatezė.
13 *Op. cit.*, psl. 47, in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 361. Praetorijaus tekstą reikia, savaime aišku, teisingai interpretuoti: reikalas eina ne apie dvasininkų paskirstymą į atskiras kategorijas, per daug gausias, kad atitiktų realybei, bet apie jų funkcijų įvairumą, ir jų magiškų operacijų tipologiją.
14 L. Jucevičius, in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 365-6.
15 J. Banaitis, LTA 982 (56), in *Tautosakos darbai* III, psl. 56.
16 J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 376.
17 *Ibid.*, psl. 366-7.
18 LTA 2268 (254) in *Taut. darb.*, VII, psl. 130; plg. taip pat J. Banaitis, supra.
19 J. Banaitis, LTA 982 (56), in *Taut. darb.*, III, psl. 56.
20 L. Geitler, *Lit. Studien*, Prag, 1875, psl. 90, in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 367.
21 J. Banaitis, *ibid.*
22 J. Banaitis, LTA 982 (69), in *Taut. darb.*, III, psl. 56.
23 *LKŽ*, plg. J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 367.
24 L. Ivinskis (1864), in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 366.
25 J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 370 ir psl. 372.

26 *Ibid.*
27 *Ibid.*, psl. 369.
28 *Žalia vs. virta* ir *nuõga vs. àprengta* semantinės kategorijos išsamiai išstudijuotos C. Lévi-Strauss kapitaliniame veikale *Mythologiques*, kiekvienai iš šių dviejų kategorijų paskiriant ištisą tomą.
29 Plg. tačiau su kitu žodžiu, ar kita žodžio *kaukai* prasme: diminutyvas *kaukeliai* tiesioginiai reiškia „vaiko marškinėlius". (*LKŽ*)
30 J. Basanavičius, *Apie gyvenimą velnių bei vėlių*, psl. 106-7, psl. 107-8, psl. 261-3; *Lietuvių tautosaka*, III (212) psl. 593-4 ir IV (500), psl. 204.
31 *LKŽ* (Skr.).
32 *LKŽ* (PPr 287).
33 *Liet. taut.*, II (213), psl. 594-5.
34 Žr. supra, pastaba 30.
35 Plg. lietuviškos pasakos *La quète de la peur* (Baimės ieškojimas) analizę, mūsų pasiūlytą in *Du Sens*, Seuil, 1970, psl. 231-247.
36 Plg. maldą, kuria kreipiamasi į Vaižgantą jo šventėje; Lasicius, išimties keliu, paduoda jos lietuvišką tekstą: „Vvaizganthos deuaite . . . nie duok mumis *nogus* eithi. Vaizganthos, inquit, . . . néve nos *nudos* incedere permittas." *Ibid.*, p. 43. Taigi, Vaižgantas nėra tik linų dievas siaura prasme, bet tasai, kuris aprengia *nuogus* žmones.
37 *Trakų ir lietuvių mitologijos smulkmenos*, in *R. r.*, ir ypač psl. 358-380.
38 *Ibid.*, psl. 367-8.
39 *Ibid.*
40 *Ibid.*
41 Mitologiniu požiūriu visai nesvarbu, ar pats žodis yra balto-slavų kilmės, ar labai senas skolinys iš slavų kalbų (prieš VIII a.)
42 Plg. *gaidžio* metaforinį vartojimą kalbant apie *gaisrą*.
43 Žr. Louis Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Ed. de Minuit.
44 E. Volteris (1886) in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 371.
45 J. Balys, *Liet. Enciklopedija*, XV, psl. 467.
46 *LKŽ* (Prng.).
47 LTR (Lš) in *LKŽ*. Plg. taip pat Lasicius, pagal kurį *Skerstuvių* šventėje kreipiamasi į dievą *Ežiagulį* (psl. 44).
48 LTA 1032 (165) Zrs. in *Taut. darb.* III, p. 189.
49 Dažnas Jurginių ir Velykų apeigų maišymas leidžia manyti anksčiau buvus vieną bendrą prieškrikščionišką Pavasario šventę. Plg. *Ledų Dieną*, švenčiamą trečiąją Velykų dieną.
50 Plg. išsamią J. Balio studiją ir ypač *Pirmąją Perkūniją* in *Taut. darb.*, III, psl. 205-214.

51 J. Lasicius, *op. cit.*, psl. 40.
52 *Ibid.*, psl. 40.
53 „Nors kiaulių pilvas geras, vienok prieš dargnas ir jos kartais suserg" (Gr. *LKŽ*)
54 „Susidargnojo kiaulė, t. y. vem prieš dargną" (J. *LKŽ*)
55 „Čiudijas kai kuilis prieš dargną" (Sln. *LKŽ*)
56 Žr. infra.
57 LTA 739 (82) ir LTA 757 (81) in *Taut. darb.*, III, psl. 207.
58 Kossarzewski, *Lituanica* (1821-1882), in *Taut. darb.*, III, psl. 144.
59 *Amalas*, pavyzdžiui, reiškia ir parazitinį augalą (lot. *viscum album*), kitaip vadinamą *laumšluote*, kuris auga ąžuoluose, beržuose, liepose, ant kurių vakaro migloje sėdi besisupdamos *laumės* (*LKŽ*).
60 Kossarzewski, in J. Būga, *Rinktiniai raštai*, III, psl. 431.
61 Žem. *LKŽ*.
62 P. Juzulėnas, cituojamas J. Būgos, *op. cit.*, III, psl. 431.
63 *LKŽ*.
64 *Liet. taut.*, IV (padavimai), psl. 645 (718).
65 Kossarzewski 151, in *LKŽ*.
66 *Liet. taut.*, IV (padavimai) psl. 641 sqq.
67 Kossarzewski, *Lituanica*, in *Taut. darb.*, III, psl. 138. Reikia pastebėti, kad pats debesis dažnai turi *jaučio* išvaizdą, kartais net visai su juo sutapdamas. K. pasakojime kalbama apie *juodą* meitėlį.
68 *Liet. taut.*, I, Ganymo dainos (109), psl. 117.
69 J. Balys, *Liet. tautosakos skaitymai*, II, psl. 34.
70 *LKŽ* (Mlt.)
71 *LKŽ* (B.)
72 *Liet. taut.*, I, psl. 116.
73 J. Balys, *Lietuvių liaudies pasaulėjauta*, psl. 51.
74 Kurį, greičiausia, galima identifikuoti su Šv. Jurgiu ir Pergrubiu.
75 Tai gausiai atestuota, tiek istoriniuose šaltiniuose, tiek ir etnografiniuose dokumentuose, žemės dievybė.
76 *LKŽ*.
77 *LKŽ*.
78 *LKŽ*.
79 *LKŽ* paduoti kartais kaip atskiri, savarankiški žodžiai, kartais tik kaip atskiros vieno žodžio reikšmės: turint galvoje, kad šių žodžių negalima, atrodo, išaiškinti atskiromis etimologijomis, mes dirbtinio skirtumo tarp „žodžių" ir „reikšmių" nedarome.
80 *LKŽ*.
81 *LKŽ*.
82 *LKŽ*.

83 *LKŽ.*
84 *LKŽ.*
85 *LKŽ.*
86 *LKŽ.*
87 *LKŽ.*
88 *LKŽ.*
89 *LKŽ.*
90 *Kaukas* šia prasme kiek primena *kiaulę* (kuri, be ragų, ir, nors skeltanagė, bet negromuliojanti, neklasifikuojama su kitais *galvijais*, nežinia net, ar ji *gyvulys*), kurios branduolinė figūra irgi labai grubi: žodis *kiaulė* reiškia kartu ir „krūvą", „kaugę", „kupetą".
91 J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 381, ir K. Būga *R. r.*, I, psl. 364; II, psl. 221 ir psl. 285 nurodo tą pačią pavyzdžio užrašymo vietą — Salaką.
92 *LKŽ.*
93 *LKŽ.*
94 Žymus prancūzų istorikas Marc Bloch yra išsamiai nagrinėjęs šį reiškinį: didelis skaičius Prancūzijos viduramžių feodalizmo terminų yra germaniškos kilmės, nors Prancūzijos feodalinė struktūra susikūrė ir vystėsi nepriklausomai nuo Šv. Imperijos feodalizmo; be to, prancūziški terminai, nors ir germaniškos kilmės, visiškai neatitinka panašias sąvokas reiškiančių žodžių Vokietijoje. Atrodo, bendrai paėmus, kad skolinimosi procedūra dažnai vartojama vien sąvokos svarbumui ar originalumui pabrėžti.
95 „Ant užgavėnių berniukai dirba lyčynas iš medžio su kumpa arba ilga nosia, su akimis indubusiomis, su dantimis ilgais ir eina ieškoti *bergždinių* per sodžius". (J. *LKŽ*)
96 Plg. *tranelis*, kuris drauge yra ir vienas iš *kauko* sinonimų:
97 Lietuviškąją gyvenimo ir mirties sampratą galima įsivaizduoti, kaip padalintą į tris, tarpusavyje komunikuojančias, „gyvybės" fazes: „gyvuosius", „gyvuosius-mirusius" (arba vėles) ir „mirusiuosius". Plg. mūsų *Baimės ieškojimas* in *Du Sens*, Ed. du Seuil, 1970.
98 „*Kaukie* sunt lemures", *op. cit.*, psl. 44.
99 Plg. Kuršaičio žodyną: „ein ungetauft gestorbenes Kind".
100 Tokį pat dviejų sakralumo sferų išskyrimą galime pastebėti ir kitu atveju: vaikai, gimę tarp Didžiojo Ketvirtadienio ir Velykų, t. y. tame laikotarpyje, kada krikščioniškasis Dievas yra miręs, skiriasi nuo kitų, jie yra „aiškiaregiai" ir gali matyti vėles.
101 *LKŽ.*
102 Didelį skaičių šitokios jų veiklos pavyzdžių galima rasti J. Basanavičiaus *Apie gyvenimą vėlių bei velnių*, passim.
103 J. Lasicius, *op. cit.*, psl. 51.

104 *Ibid.*, psl. 41.

105 *Sikės* arba *sikiai*, *Ilgės* arba *Ilgiai* yra dvi skirtingos daugiskaitos formos. *Ilgi* yra gi dialektinė forma, Lasicijaus bet kaip užrašyta. Tiek žodis Ilgės, tiek ir pati rudeninė šventė pasitvirtina ir šiuo vardu vadinamais mokesčiais natūra, renkamais rudenį, ir kitais leksikaliniais duomenimis.

106 J. Lasicius, *op. cit.*, psl. 43.

107 Plg. „sikius, arba semenių kepius (sėmenių išspaudas)" *L C.* 1884, 51 in *LKŽ*; *kepis, kėpis* tai „paplokščia bandelė, paplotėlis" *LKŽ*.

108 Šitų švenčių bendrą organizaciją kol kas dar sunku atstatyti: pagal Lasicijų, dvi pirmosios dienos būdavo pašvęstos *Žemėpačiui* (*Žemynos*, žemės dievaitės broliui), gyvulių bandos globėjui; trečioji diena — *Vaižgantui*, o trys sekančios dienos — mirusiųjų kultui. Tuo būdu dar lieka neužpildytos keturios dienos.

109 J. Lasicius, *op. cit.*, psl. 43.

110 *Ibid.*, psl. 43. Lietuviškasis Lasicijaus vertėjas nesuprato, kad vėlės, prieš sėsdamos prie puotos stalo, visų pirma eina į pirtį ir persirengia švariais marškiniais.

111 Lasicius rašo *Skierstuvves*. Žodis, išlikęs iki mūsų dienų, reiškia, kaip žinome, ne tik skerstuvių dieną, bet taip pat ir kiaulienos tučtuojau suvalgytinas dalis, išdalinamas kaimynams arba valgomas visiems bendrai susirinkus.

112 Ši šventė yra išlikusi iki šiai dienai Vilniaus apylinkių kaimuose, kur jau lenkiškai kalbantys žmonės ją vadina lietuvišku žodžiu *skerdena* (žodinis liudijimas).

113 K. Būga, *R. r.*, I, psl. 516.

114 Žr. J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 365.

115 J. Lasicius, *op. cit.*, psl. 41.

116 Žr. supra, psl. 52; *ežiagulys* lietuvių kalboje žinomas, kaip tam tikro laukinio augalo (Lotus) vardas: jis gali būti daiktavardžiu, bet taip pat ir būdvardiniu epitetu. Plg. „gargždenis *ežiagulys*" (*LKŽ*).

117 Tamprūs ryšiai tarp *Velionos* ir vandens pasitvirtina ne tik randamu upės *Veliuonos* vardu, bet ir liaudies tikėjimu — kurį reikėtų išsamiai išnagrinėti — kad „pomirtinis pasaulis" esąs „jūrų" dugne.

118 Tokios pat nuomonės yra ir J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 276, remdamasis Usener, *Goetternamen*, 1896, psl. 104.

119 Plg. J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 291: „Lydint (numirėlį) pas lauko rubežių atvažiavus . . . numetama po biskelį šiaudų, idant vėlei namon grįžtant atsisėst ir silsėtis pakelėje smagiaus būtų . . ."

120 Bezzenberger, Eine neugefundene litauische Urkunde vom Jahre 1578, *Altpreuss, Monatschrift*, Bd. 14, psl. 459 sqq in J. Basanavičius, *R. r.*, psl. 185.

AITVARAS

I. ĮŽANGINĖS PASTABOS

1. *„Tai wisa kruwai pati welina ira"*

Dar pirmoje šios studijos dalyje mes pasirinkome išeities tašku Praetorijaus tekstą[1], leidžiantį griežtai atskirti *kaukus*, chtonines ir vandenines būtybes, nuo *aitvarų*, orinių ir ugninių būtybių; ši opozicija mums atrodė patogi, nes jos pagalba buvo įmanoma suklasifikuoti labai didelį kiekį etnografinių faktų, užregistruotų daugiausia XIX amžiuje ir XX a. pradžioje, kur šių dievybių vardų substitucijos ir jų funkcijų susimaišymai jau yra labai dažni. Tuo tarpu XVI ir XVII amžiai mums pateikia tautinės religijos stovį, tiesa, jau degraduotą, bet kuriame sinkretizmai su krikščioniškąja religija dar nėra įvykę, religinį stovį, kuris tuo būdu padeda išaiškinti didelį skaičių vėlyvesnių faktų, bet kartu ir leidžia grįžti atgal į mitinius laikus, bandant atstatyti koherentišką mitologinę sistemą. Mūsų išeities taškas buvo tad strateginis pasirinkimas, privalomas kiekvienam šios rūšies tyrinėjimui.

To meto dominuojančios religijos atstovų, besirūpinančių apaštalavimu ir pastoracija, pažiūros labai charakteringos šiuo atžvilgiu: pripažindami, kad ir gražių pageidavimų forma, dominuojamos religijos buvimą:

> Pameskigi, miela Lietuva, melstisi kaukus, aitvarą, žemėpačius . . .[2]

jie yra priversti sujungti visas šias dievybes, priklausančias dar gyvai „antireligijai", po bendru *welina* pavadinimu, nes visa tai „iu meldzamei a garbinamei *welina* ira, kaip nesang

welnas ira etwaras, taip besas ira szemepatis, teipag czertus ira Pideme, teiegi pikullai ira kaukai, *tai wisa kruwai pati welina ira"*.[3] Lengva įsivaizduoti, kiek toks oficialus mokymas epochoje, kur jau savaime silpnėjo senosios religijos praktikavimas, kultai ir ritualai, prisidėjo prie įvairių sakralumo sferų sumaišymo ir jų amalgamų.

2. „Netikri" Aitvarai

Dėl to betkokia etnografinių dokumentų interpretacija turi neišvengiamai ir iš anksto eliminuoti iš savo tyrinėjimo korpuso visus faktus, kuriuose lengva įžiūrėti aiškius religinių funkcijų nukrypimus arba pasikeitimus.

(a) Štai, pavyzdžiui, nereta sutikti *Aitvaru* vadinamą *Velnio* figūrą, velnio, kuris, pasivertęs bernu, stoja tarnauti pas ūkininką ir įvairiais būdais — dažniausiai klasta ir apgaudinėjimais — jam padeda[4]: šitoks pseudoaitvaras be abejonės prijungtinas prie gausaus stebuklinių pasakų ciklo, vaizduojančio velnią kaip žmogaus draugą. Aišku, kad šiuo atveju Aitvaro ir Velnio funkcijų dalinė intersekcija, funkcijų, pagal kurias ir vienas ir kitas pasireiškia, kaip *paslaugų teikėjai*, įgalino Aitvaro veiklos srities išsiplėtimą.

(b) Kituose tekstuose, bendrosios *Laimos-Dalios* funkcijos susikryžiuoja su Aitvaro jau neberyškiai išskiriama veiklos sfera, ir tokiu būdu jam priskiriama *gero derliaus teikėjo rolė*[5]. Nenuostabu tad sutikti ir atvirkščią fenomeną — aitvaro veiklos lauko priskyrimą Laimos sferai ir jo pavadinimą *Laimyku*[6].

(c) *Aitvaro* vardas kartais dar tarnauja pavadinti vienos laumių rūšies, plačiau žinomos *Slogučių*[7] vardu, atstovus. Sumaišymas šiuo atveju, atrodo, gali būti išaiškinamas tuo faktu, kad ir tikrojo aitvaro pasirodymas turi, kaip pasėką, šeimininkės sveikatos susilpnėjimą, kad, iš kitos pusės, *aitvaru* vadinama ir komplikuota liga, plačiau žinoma *kaltūno* vardu[8].

(d) Čia reikia įrašyti ir originalų *Aitvaro* vaizdinį, būdingą Dubingių kraštui[9], kur šis vardas pridengia visai netikėtą funkcionalinį dispozityvą.

(1) Aitvaras ten pasirodo, kaip savo rūšies *antikaukas*: jis ne tik kad neteikia žmonėms naudos ar pinigų, jo veikla būdinga tuo, kad jis „atima skalsą[10];

(2) jis rūpinasi arkliais ir apskritai „jodo ir peni gyvulius" — o tai, kaip žinoma, priklauso vienos rūšies *laumių* veiklos sferai;

(3) jo gimimo aplinkybės: „jį pagimdo tik moteris per vyro kaltę. Jei vyras, nusišlapins, *šviečiant mėnuliui*, ir, sugrįžęs į vidų, gyvens su moterimi — gims aitvaras"[11] — suteikia jam *lunarinės būtybės*, gimusios iš mėnulio susijungimo su moterimi, vaizdą, ir įrašo jį tokiu būdu į sakralumo sferą, griežtai priešingą tikrojo aitvaro, „varūninės būtybės" sakralumo sferai.

Šie įvairūs „netikro" Aitvaro pasireiškimai, kuriuos galima atpažinti pagal religinių funkcijų deviacijos tipus, čia išvardinti tiktai tam, kad juos išskyrus iš mūsų analizės lauko. Norėta tačiau atkreipti tuo pačiu metu dėmesį į labai svarbią ir dar mažai išsivysčiusią religinių ir mitologinių tyrinėjimų sritį — jų diachroninių transformacijų aprašymą.

3. Magiški santykiai

Nors visi lietuviškieji dievai, krūvon sudėjus, yra „pati welina", Mažvydas vis dėlto daro skirtumą tarp dievų, kurie, kaip *Perkūnas, Žemėpatis* ar *Lauksargus*, nors ir būdami, žinoma, netikri, vis tik garbinami, jei taip galima išsireikšti, „normaliai", ir dievybių, kurios priskiriamos tik tiems, „qui *ad malas artes* adjiciunt animam" ir tuo būdu „Eithuaros et Caukos Deos profitentur suos"[12]. Aitvarai ir kaukai atskiriami tad nuo kitų dievų, nes jų santykiai su žmonėmis priklauso burtininkavimo ar magijos, taip kaip ji anuo metu buvo suprantama, sričiai. Matome, kad jau nuo XVI amžiaus vidurio šios dvi dievybės buvo sugretintos ir traktuojamos viename plane, ir tai neabejotinai prisidėjo prie jų vėlyvesnio sumaišymo. Tačiau šis procesas Praetorijaus laikais dar nebuvo pakankamai išsivystęs, nes jis netrukdė jam daryti kaukų ir aitvarų palyginimą ir nustatyti griežtas, juos skiriančias, opozicijas.

II. AITVARO VEIKLOS SFEROS

1. Aitvaras — kulinarinės kultūros valdovas

1-1. Namiszki Diewai

XVI ir XVII amžių autorių nustatytas paralelizmas tarp kaukų ir aitvarų nėra pagrįstas vien tik jų „magiškos" prigimties santykių su žmonėmis specifiškumu, bet ir jų funkcijų palyginamumu: kaip „Namiszki Diewai"[13], jie skaitomi, ir vieni ir kiti, kaip žmonių pagalbininkai ir *naudos teikėjai*. Tik išeinant iš šių sugretinimų — kurie, kaip jau minėjome, atitinka tiktai vieną lietuvių religinės organizacijos istorinių transformacijų momentą — yra įmanoma jų diferencialinė studija, pagrįsta jų panašumų ir jų skirtingumų ieškojimu.

1-2. Aitvaras — vartotojas

Pagal šį principą mes galėjome išnaudoti Praetorijaus nustatytą opoziciją, pagal kurią kaukai, *žalio* maisto vartotojai, skiriasi nuo Aitvaro, *virto* ir/ar *kepto* maisto vartotojo[14]. Ir iš tiesų, Aitvaro maistas susideda pagrindinai iš dviejų patiekalų: *kiaušinienės*[15], kepto maisto, ir *košės*[16], virto maisto. Jei *košė*, kuone kasdieninis ūkininko šeimynos maistas, yra p a r e x c e l l e n c e virtas patiekalas, *kiaušinienė* yra ypatinga bent dviems požiūriais: tai dažnai apeiginis patiekalas, pasiūlomas norint pagerbti svečius, bet tai drauge ir paukštinės kilmės maistas, pabrėžiantis savo ryšį su orine *aitvaro* prigimtimi.

1-3. Aitvaras — teikėjas

Jeigu Aitvaras yra ekskliuzyvus *vartotojas* maisto, kurio paruošimas reikalauja ugnies intervencijos, jo kaip *teikėjo* veikla remiasi tuo pačiu principu: priešingai negu kaukai, kurie teikia natūralias gėrybes jas skalsindami, Aitvaro teikiami maisto produktai[17] yra rezultatai transformacijos, įvykusios ugnies — arba bent daugiau ar mažiau tiesioginio kontakto su

ugnimi ar su šilima — dėka. Užtat ir pagrindiniai jo teikiami maisto produktai yra, visų pirma, tie, kurie priešpastato Aitvarą ir kaukus:

(a) Aitvaras teikia *varškę*[18], tuo tarpu kai kaukai teikia *šieną*, leidžiantį pagaminti *pieną*;

(b) Aitvaras teikia *miltus*[19], tuo tarpu kaukai pasitenkina teikdami *javus*;

Ir kitos *aitvaro* teikiamos vartojimo gėrybės yra kontakte su ugnimi transformuoti produktai:

(c) *mėsa*[20], pavyzdžiui, netiesioginiai „iškepta" kontakte su dūmais rūkymo metu;

(d) arba *alus*[21], fermentacijos, t. y. vidujinio sušilimo rezultatas.

1-4. Hierarchijos klausimai

Taigi, kaip „namiškas dievas", Aitvaras gali būti lyginamas su kaukais: kaip ir jie, jis palaiko artimus ryšius su žmonėmis, ryšius, kurie, būdami cirkuliarinio pobūdžio, padaro iš jo drauge ir adresantą ir adresatą virtų ir/ar keptų maisto vertybių. Tačiau Aitvaras tuo pat metu ir skiriasi nuo kaukų: tuo tarpu kai kaukai pasirodo kaip tarpininkai tarp žemės maitintojos ir žmonių, garantuodami vien tik teikiamųjų produktų *skalsą*, Aitvaras, kuris absorbuoja, pergabena ir *išvemia*[22] teikiamas gėrybes joms paskirtoje vietoje, pasireiškia jau nebe kaip tarpininkas, o kaip jų transformatorius, kadangi jisai pats yra tasai ugnies principas: jame, jo vidujinėje erdvėje, ugniai veikiant, vyksta tie mūsų jau aptarti sušilimo, fermentacijos ar virimo procesai. Užtat, jeigu kaukus galima laikyti savotiškais pasiuntiniais arba tarnais, veikiančiais aukštesniųjų dievybių, tokių kaip **Puškaitis* ar *Vaižgantas*, sferose, Aitvarą reikia, dieviškųjų būtybių hierarchijos skalėje, patalpinti jau nebe ant to paties laipto kaip kaukus, bet tenai, kur randami jo „globėjai": jis pats yra *kulinarinės kultūros valdovas* taip kaip, pavyzdžiui, Vaižgantas yra *vestimentarinės kultūros valdovas*.

Atrodo, kad šie socialinio rango skirtumai geriausiai gali išaiškinti ir XVI ar XVII a. liudininkų traktavimo skirtumus: šalia

kaukų, minimų daugiskaitoje, pasirodo vienaskaitinis *aitvaras*[23]; šalia mažąja raide rašomų kaukų, *Aitvaras* pagerbiamas didžiąja raide[24].

2. *Aitvaras — brangiųjų metalų valdovas*

2-1. *Lar pecuniam afferens*[25]

Mūsų sprendimas atskirai traktuoti dvi Aitvaro funkcijas — jo kaip *vartojamųjų verčių* ir jo kaip *tezaurizuojamųjų verčių* teikėjo funkcijas — yra pagrįstas ne vien tik tuo, kad etnografiniai tekstai dažnai išskiria atskirą aitvarų rūšį — *piniginį aitvarą*[26] — kai kuriose srityse šis aitvaras net vadinamas specialiu vardu: *pūkys*[27], bet svarbiausia tuo, kad jo prigimties apibūdinimas, jo asmenybės nustatymas iškelia visai skirtingas problemas.

Piniginį aitvarą galima lengvai atpažinti skrendantį pagal jo formą — jis atrodo kaip *raudonas pagaikštis*[28] — ar, paprasčiausiai, dėl to, kad jis *ugningas*[29] arba, vėl, kad primena krintančią žvaigždę: „Kada žvaizde lak, švist par dangu, saka (žmonės): ‚eišvars su pinigais lak' "[30].

2-2. *Degantys pinigai*

Šį pinigus nešančio Aitvaro ugningą pavidalą — o pinigai, apie kuriuos eina kalba, yra, žinoma, „auksiniai" — reikia identifikuoti su *degančiais pinigais*: „Aš pats savo akimis regėjau aitvarą belekentį ir pinigus degančius."[31] Antra vertus, posakiai „pinigai dega" arba „skarbas dega" vartojami kalbant apie *liepsną*[32] arba apie *šviesų gumbulą*[33], pasikėlusius nuo žemės toje vietoje, kur randasi užkasti pinigai. Dar daugiau: „Kai pinigai dega, sako, kad auksiniai šveičiasi (vėdinasi)"[34], kitaip sakant, *degantys pinigai* nėra kas kita, kaip tik ugnies ir oro pavidalais pasireiškianti ta pati esminė prigimtis, kuri, kietame pavidale, pasireiškia auksinių monetų forma, nelyginant kaip vaškas, pavyzdžiui, gali būti kietame stovyje ar ištirpintas, nuo to dar nenustodamas būti vašku.

Dabar darosi suprantama, kodėl kiti vardai — sinonimai — kuriais vadinamas *Aitvaras* — ar tai būtų *Švitelis* ar *Žaltvikša* (geriau: *Žaltviska*) — vartojami tuo pat metu ir klajojančiai liepsnai, slenkančiai pažeme, pavadinti.[35] Nes *aitvaro* identifikacija su klajojančia liepsna, kuri, savo ruožtu, tėra tik išgaravusio aukso forma, verčia mus įsivaizduoti šią dievybę, kaip ugninę jėgą, galinčią, kaip kad to geidė viduramžių chemistai, operuoti brangiųjų metalų transformacijas.

Prisiminus, kad *Aitvaras* gali būti nupirktas *anglies*[36] pavidale, kad jis kartais pareiškia savo buvimą prie žmonių niekam nereikalingų anglies gabaliukų dovanomis[37], kitaip sakant, kad jis gali egzistuoti kaip anglis, būti degimo procesu redukuotas į šią minimalinę egzistencijos formą ir atgimti iš naujo, nelyginant iš savo pelenų, švytinčio, brangaus aukso pavidalu, turint galvoj taip pat, kad jis dažnai įsivaizduojamas kaip *paukštis*[38] — atrodo, kad pamažu susidėsto vienas šalia kito keletas pagrindinių elementų bylos — kuri, tiesa, dar nepilna, bet kurią nauji tyrinėjimai galėtų greičiausiai praturtinti — , leidžiančios atstatyti palyginti aiškų lietuviškojo *Phoenixo* vaizdinį.

2-3. Asociali dievybė

Dvi mitinės figūros — kulinarinės kultūros valdovo ir brangiųjų metalų (ar akmenų) valdovo — gali būti, pagal kultūrinį ir mitologinį kontekstą, į kurį jos yra įrašytos, arba išskirtos arba sujungtos ir pasireikšti vieno, o ne dviejų, aktorių pavidale, aktoriaus, atliekančio dvigubas funkcijas: ugnies valdymas pateikia bendrą bazę šitokiam susiliejimui. Nepaisant, kuri iš šių hipotezių bus pasirinkta interpretuojant archainę lietuvių religiją, reikia konstatuoti, kad jau degraduoto paganizmo ir jo sinkretizmo su krikščioniškais tikėjimais epochoje, Aitvaras, redukuotas į „namiško dievo" statusą, sujungia savyje abidvi — maisto ir pinigų teikėjo — roles.

O vis dėlto, net ir šitokiame figūracijos lygmenyje, faktas, kad Aitvaras teikia pinigus, kurie prieš tai buvo užkasti

„paslėpto skarbo" formoje, prieštarauja, bent iš dalies, jo kaip naminio dievo pobūdžiui. Yra žinoma, kad senovinėse žemdirbių visuomenėse vertybių cirkuliacija — o kartu ir jai paraleli pinigų cirkuliacija — buvo suvokiama, kaip uždara sistema, kurioje vertybių ar pinigų įsigijimas vieno bendruomenės nario tebuvo įmanomas tik kompensuojant jį kito tos bendruomenės nario tokių pačių vertybių arba pinigų netekimu arba praradimu. Tokiame kontekste, *paslėpto iždo* pasirodymas tegalėjo atrodyti tik kaip betvarkės elemento įvedimas, o jo įsigijimas, sukeliantis aistras ir baimę, apsuptas įvairių interdikcijų, visados pasirodo kaip įnešimas, į pastovų bendruomenės gyvenimą, nerimą keliančių ekstrasocialinių vertybių. Iš šio taško pažvelgus ir turint galvoje jo parūpinamų pinigų transcendentinę kilmę, Aitvaras pasireiškia kaip asocialinė būtybė.

2-4. Aitvaro sustabdymas

Šis bruožas dar labiau išryškėja sutikus tekstus, kurie vietoje įprastinių, degraduotų ir supasaulintų etnografinių faktų, atspindi senoviškus tikėjimus ar religines praktikas. Mes galvojame, būtent, apie procedūras, kurių pagalba buvo įmanoma sustabdyti pinigus nešantį aitvarą: pakakdavo, jį pamačius „perplėšti marškinių starblę"[39] arba, pagal kitas versijas, jam parodyti „nuogą subinę"[40] ir, tai atlikus, kuo greičiausiai pasislėpti *pastogėje*; jei suspėji pasislėpti, aitvaras tučtuojau paberia pinigus, jei ne, jei prašantysis nėra stogo globojamas, aitvaras jį „apleidžia niežais nenugydomais"[41].

Bendroji šios mitinės *praxis* reikšmė gana aiški: atitinkamos, ritualinės elgsenos būdu Aitvaras priverčiamas, iš vienos pusės, pasiduoti žmogaus valiai, o iš kitos pusės, jam néleidžiama kenkti žmogui. Vis dėlto stebina faktas, kad Aitvaro įžeidimas jam rodant „nuogą subinę" arba apnuoginant — daugiau ar mažiau simboliškai — savo seksualinius organus jį verčia paklusti įsakymui ir atsisakyti nuo pinigų: tai prieštarauja jo elgsenai, kai, radęs jam pateiktą maistą pakeistą

ekskrementais[42] — provokacija, panaši į pirmąją — jis nutaria nutraukti paslaugų tiekimą ir dažnai net ima atsikeršyti. Interpretacija būtų žymiai lengvesnė, jei galima būtų prileisti dviejų skirtingų rūšių aitvarų buvimą.

Šis prieštaravimas nėra vienintelis: tuo tarpu kai aitvaras — maisto teikėjas keršija žmonėms uždegdamas namus, kuriuose jis pats gyveno, piniginis aitvaras, kaip matėme, yra nepajėgus keršyti, jei žmogus yra po pastoge, globojamas to paties namo stogo, kurio jis, pirmuoju atveju, nei kiek nesivaržė padegti. Jo kerštas tada yra visai skirtingas — jis apleidžia žmogų niežais.

Kaip ten bebūtų, negalima neigti griežtos opozicijos, egzistuojančios tarp Aitvaro ir namų stogo arba, teisingiau pasakius, namus globojančių dievybių. Aitvaras kaip asocialinės ugnies įsikūnijimas — nes su *Gabija*, židinio ugnies dievaite, jo santykiai irgi ne kokie[43] — mums vis labiau atrodo kaip dievybė, išorinė socializuotai gyvenvietės zonai, išorinė sukultūrinto sakralumo sferai.

3. *Aitvaras ir Perkūnas*

Aitvaro ugninis charakteris yra toks ryškus, kad jis padeda naujai nušviesti žmonių santykius su viena iš pagrindinių dievybių — Perkūnu, kuris, būdamas griausmų dievas, irgi yra tam tikros ugnies rūšies savininkas. Visiems žinomas faktas, kad griausmas dažnai įtrenkia į namus ir juos padega, sunkiai suderinamas su Perkūno, žmonijos geraširdžio globėjo, asmenybe. Vienas Praetorijaus tekstas panaikina šį prieštaravimą; pagal jį, žmonės „tiki, kad kur griausmas muša, vistiek ar uždega ar ne, ten namuose buvo kas nors iš prūsų dievų, kad ir nors *aitvaras*. Jeigu į jį pataiko, tai *jis ir uždega namą*, jei nepataiko, tai griausmas ir žaibas nieko namui nekenkia"[44]. Kitaip sakant, Perkūnas nieko bendro su gaisru neturi, jį uždega Aitvaras. Seka paaiškinimas: „Aitvaras yra Perkūno, t. y. griausmo mušamas, nes jis su žmonėmis blogai elgiasi. Kadangi jis žmonių dėliai yra baudžiamas, tai ir keršyja jis žmogui uždegdamas namą". Net jeigu ši interpretacija ir gali atrodyti perdaug antropocentriška — kiti tekstai, bet ir pati Aitvaro

statūra, kaip matysime, leidžia manyti, kad iš tiesų tai labai sena, kosmogoninio pobūdžio kova tarp dviejų galingų protagonistų[45] — Aitvaro, gėrybių teikėjo, figūra jau dabar yra tiek pasikeitusi, kad jame lengva įžiūrėti jei ir ne žmonijos priešą, tai bent turtingo temperamento, keršaujančio dievo asmenybę.

III. AITVARO APSIREIŠKIMAI

1. *Jo dvigubas įsikūnijimas*

Reikia konstatuoti, kaip įdomų faktą, kad Aitvaras vienu ir tuo pat metu gali būti įsivaizduojamas dviejuose visai skirtinguose pavidaluose: iš vienos pusės, kaip *paukštis*[46], iš kitos — kaip savotiškas *orinis žaltys*[47]. Pirmuoju atveju jis dažniausiai pasirodo kaip *gaidys* — kartais *raudonas*[48], greičiausiai dėl savo ugninės prigimties, o bendrai paėmus, *juodas*[49] — bet taip pat kaip *juodas garnys*[50], kaip *varna*[51], kaip *juodvarnis*[52], arba paprasčiausiai, kaip *stebuklinga paukštytė*[53]. Antruoju atveju gausūs liudininkai teigia matę jį kaip *kirminą*, panašų į žaltį, turintį *pagaikščio* ar *šiẹnkartės* formą, šviesų, įvairių, sunkiai nusakomų spalvų, besidriekiantį, rudens vakare arba vasarą prieš saulėtekį, medžių viršūnių aukštumoje; priešakinė jo dalis, atitinkanti galvą, dažnai būna ugninga ir storesnė, o užpakalinė — laibesnė, ir juda jis ne vingiuodamas, o pasistumdamas iš pažemių aukštyn.[54] Matome, kad nei vienas nei kitas iš šių labai preciziškų aprašymų neatitinka *žaltviskos* — klajojančios ugnelės formoms.

Galima bandyti sudaryti sąrašą bendrų, abiems figūroms būdingų bruožų ir jų pagalba stengtis redukuoti du vaizdinius į vieną personažą — panaši procedūra mums leido teigti, kad kaukas, įsivaizduojamas kaip barzdotas nykštukas su raudona kepuraite, tėra tik archaiškojo kauko sumoderninta forma, — sąrašą, kuriame būtų įrašytas ne tik jiems bendras orinis ir ugninis charakteris, bet ir tai, kad abu aitvarai yra „du kart gimę", pirmą kartą kiaušinio, o antrą — zoomorfinės būtybės pavidaluose. Šie bruožai tačiau yra, tur būt, per abstraktūs ir

neleidžia numatyti bendros konfigūracijos, tuo labiau, kad abiejų aitvaro figūrų pasirodymas viename ir tame pačiame pasakojime[55] yra visiškai įmanomas, ir nežeidžia nei pasakotojo, nei klausytojų ausies. Šioms dviems — ar trims, jei įskaitysi ir žaltviską — autonomiškoms figūroms neatitinka joks funkcijų pasiskirstymas: stebuklingas paukštis padeda auksinius po pagalve, aitvaras-kirminas nešioja pinigus, o žaltvikša patsai yra degantys pinigai.

Šį fenomeną norint išaiškinti, galima pasiūlyti dvi, viena kitai neprieštaraujančias, hipotezes. Pagal pirmąją, istoriškąją hipotezę, galima sakyti, kad aitvaro atveju mes turime reikalo su vienu specifiniu istorinės religijos raidos reiškiniu: keletos dievybių funkcijų sinkretizmas netrukdo išlikti autonomiškoms tų dievybių figūroms. Pagal antrąją, tipologinę hipotezę, galima tvirtinti, kad aitvaras priklauso atskirai mitinių būtybių kategorijai, pasižyminčiai savo pasireiškimo pavidalų įvairumu, kad jis, kaip dievas, išlaikydamas savo nekintančią esmę, gali manifestuotis įvairiais pavidalais. Aitvaras šia prasme būtų, pavyzdžiui, panašus į Velnią, su tuo skirtumu vis dėlto, kad Velnias turi savo pagrindinį antropomorfinį pavidalą ir gali paversti save į įvairias kitokias būtybes, tuo tarpu kai Aitvaras tokio pagrindinio pavidalo neturi.

2. *Jo dviguba kilmė*

Nagrinėjant kaukų prigimtį, mums buvo lengva atpažinti dvigubą jų kilmę arba, geriau pasakius, dvigubą jų įsigijimo galimybę. Pirmoji iš šių galimybių — tai kontraktualinių santykių nustatymas su mitinėmis būtybėmis, gyvenančiomis miške, už kultūrinės erdvės ribų. Antroji galimybė leidžia įsigijimą numatyti šeimyniniuose rėmuose, kultūrinėje erdvėje, bet pati įsigijimo operacija tada įgauna stebuklingą, jeigu ne magišką pobūdį: kaukas įsigyjamas, išperint jį iš kuilio pautų.

Ši antroji galimybė, kaip jau matėme, atitinka stebuklingą aitvaro gimimą iš septynių metų *juodo gaidžio* padėto kiaušinio[56]. Visa ši delikati ir komplikuota procedūra, panaši į

kauko perėjimą, skiriasi vistik vienu keistu bruožu, prie kurio reikės dar vėliau sugrįžti: aitvaro pasirodymas šiuo atveju yra lydimas ilgos namų šeimininkės ligos.

Neskaitant galimybės, bendros kaukams ir aitvarui, nupirkti juos svetimoje, heretiškoje žemėje[57] — paprastai Rygoje ar Karaliaučiuje, trumpai tepaminint gausius tekstus, pagal kuriuos aitvaro atsiradimas lieka neišaiškintas: „Pas vieną žmogų, ne žinia iš kur, *prisipainiojo* aitvaras[58], — kita „normali" aitvaro įsigijimo galimybė yra jo *atradimas*. Vieta, kur paprastai randamas aitvaras, yra dažniausiai *kelias* arba, patikslinus, *kryžkelė*[59], tai yra, vieta, kur susitinka visi keliai, kur bastosi visi svetimšaliai, kur atsitinka visokiausi nuotykiai. Vienas itin įdomus tekstas dar patikslina ir detaliau aprašo tokią vietą: ūkininkas, grįždamas namo, randa aitvarą „juodo ir sulyto vištuko" pavidale „po laukine grūše"[60]. Mes prie šio teksto dar ne kartą grįšime.

Kaip ten bebūtų, palyginant abudu — kaukų ir Aitvaro — įsigijimo būdus:

$$\frac{\text{kaukas}}{\text{Aitvaras}} \simeq \frac{\text{kuilio pautas}}{\text{gaidžio kiaušinis}} \simeq \frac{\text{sutartis}}{\text{atradimas}}$$

lengva įžiūrėti, kad kontraktualiniam, t. y. socialiniam ir kultūriniam kauko įsigijimo būdui atitinka nuotykinis, atsitiktinis Aitvaro įsigijimo būdas.

3. Transkultūrinis veiksnys

Atradimas, kaip vienas iš vertingų objektų įsigijimo būdų, yra gana dažnai mitologijoje sutinkamas reiškinys. Mums teko viena ankstyvesne proga bandyti šio reiškinio interpretaciją[61]: atrodo, kad vertybės atsiradimo *ex nihilo* idėja yra nepriimtina archainei galvosenai, kad, pagal ją, kiekvienas rastas objektas turėjo būtinai būti paliktas kokio nežinomo adresanto, egzistuojančio anapus socialinės sferos ribų, ir kad pats atradimo faktas galėjo būti išaiškinamas tiktai kaip *dovana*, priklausanti nuo adresanto suverenaus noro. Pritaikę šį galvojimą mūsų nagrinėjamam atvejui, pamatysime, kad

Aitvaro pasirodymas atradimo būdu yra simetriniame ir išvirkščiame santykyje su kaukų įsigijimu sutarties pagalba. Ir iš tiesų, kaukų atveju, aktyvus veiksnys, nustatęs būsimuosius su jais santykius, yra žmogus (apvilkdamas kauką, jis sudaro su juo sutartį); Aitvaro atveju, atvirkščiai, žmogaus rolė yra neegzistuojanti, o suėjimas į santykius priklauso grynai nuo nežinomo, bet aktyvaus veiksnio, atsiunčiančio aitvarą.

Mums jau teko matyti[62], kokią transkultūrinę rolę reikia priskirti „paslėptam iždui": jo atradimas yra ekstrasocialinių vertybių įsiveržimas į uždarą visuomenę. Šio „skarbo" identifikavimas su Aitvaru, kuris elgiasi vien tik pagal savo suvereninę ir kaprizingą valią, padeda suprasti nuostatus, kuriuos turi sekti turtų ieškotojai: jų elgsena turi atitikti išvirkščiai Aitvaro elgsenos formai. Pinigų kasėjai turi būti mažiausia du — o ne vienas — t. y. simboliškai sudaryti mikrovisuomenės vaizdą, jie neprivalo „vienas vienam pavydėti": menkiausias blogas geismas jiems sutrukdo atrasti pinigus, priešingai Aitvarui, kuris yra pavydi dievybė[63]. Vienas iš šios rūšies pasakojimų kaip tik rodo žmogų, kuris savo draugu pasirenka šunį ir tuo būdu randa ir atkasa pinigus: jeigu jis būtų pasiėmęs su savimi pačią; komentuoja pasakotojas, būtų išėję visai kitaip.[64]

4. Pareitiniai pinigai

Savivaliaujanti jėga, pavydi ir antisocialinė dievybė, Aitvaras, nereikia užmiršti, yra drauge ir *pareitinių pinigų*[65] arba *pareičiokų*[66] valdovas: tai, žinoma, pinigai, kurie, vos išleisti, tučtuojau grįžta pas jų savininką, kurie kartais gali net atsivesti su savimi visus kitus pinigus, kurių kaimynystėje jie buvo *atsidūrę*[67]. Turint galvoje, kad pinigų cirkuliacija yra pagrįsta visų tyliai priimta fiducine sutartimi, galima įsivaizduoti, kokią betvarkę, kokį pasityčiojantį socialinės tvarkos, pagrįstos mainų principu, paneigimą sudaro Aitvaro įvedami pareitiniai pinigai.

Jeigu, norėdami suprasti šį fenomeną ir atsisakydami pasitenkinti paaiškinimu, kad tai „magiška operacija", bandysime įsivaizduoti pareitinių pinigų funkcionavimą kaip tam tikrą Aitvarui būdingą m o d u s o p e r a n d i, turėsime

pastebėti, kad jų judėjimas priklauso nuo specialios Aitvaro *galios*, pagal kurią jis pajėgia nustatyti nenutraukiamą ryšį tarp savo pasirinktų kokio nors objekto ir kokio nors subjekto, nustatyti neatskiriamą tarp jų dviejų santykį tokios pat rūšies, kokį sutinkame *užkerėjimo* ar *ligos užmetimo* atvejais.[68]

Reikia pažymėti vieną iš Volterio nurodytų procedūrų kaip atsikratyti pareitiniais pinigais — nes, priešingai kaukams, kurie neša palaimą namams, žmonės labai dažnai susirūpinę, kaip atsikratyti aitvaru — pagal jį, „reikia juos atiduoti mažesne kaina kaip nominalinė, tada jie lieką pas tą, kuriam duoti"[69]. Prisiminus, kad *pareitiniai pinigai* yra fiducinės tvarkos neigimas, matome, kad ši tvarka gali būti atstatyta neigimu, atliktu skirtinga forma, tos pačios tvarkos: tvarkos neigimo paneigimas yra tos tvarkos teigimas.

Kita, šiai paraleli, procedūra yra bendresnio pobūdžio ir įeina į aitvaru atsikratymo technikų sąrašą: reikią pareitinį pinigą tris savaites iš eilės padėti ant kryžkelės, tai jis ir išnyks[70]; kartais užtenką jį padėti ten pat tik vieną kartą, bet jį „apšikti"[71] — tai forma, kuri tik padvigubina, sutvirtina palikimą kryžkelėje, nes ekskrementai, visiems žinoma, yra išvirkščia *aukso* forma.[72]

5. Keletas leksikinių duomenų

Nors *aiktvaro* ar *aitivaro* etimologija ir laikoma nežinoma arba netikra,[73] nėra abejonės, kad tai sudėtinis žodis *aiti+varas*, kurio abu elementai, atskirai paimti, lengvai atpažįstami ir gali autonomiškai funkcionuoti. Daiktavardis *àitas* reiškia „nenuoramą", „padaužą", „Herumtreiber"[74] — matome, kad tai semantizmas, kuris atitinka, savo pasaulietiška prasme, ir paties *Aitvaro* būdo bruožams.

Keistesnė, iš pirmo žvilgsnio, atrodo veiksmažodžio *áitauti* (ar *aituoti*) reikšmė, nors jis, savaime aišku, gramatiškai išvestas iš daiktavardžio šaknies. *Áitauti*, pagal *LKŽ*, reiškia:

(1) „Raminti, glostyti, maldyti"
Pvz.: „Eik tu tą vaiką nuáitauk, tegu ten nerėkia ant visų laukų. (Srj.)"

(2) „Papirkinėti, užglostinėti"

Pvz.: „Kol aitauna jį — neišduos policijai, o kai užpyks, tai ir išduos. (Rdm.)"

Prisiminę visus mūsų surinktus duomenis apie šios dievybės savivališką, pavydžią, kerštaujančią, nenumatomą elgseną, matome, kad abi pagrindinės žodžio *aitauti* reikšmės visiškai atitinka elgesio tipus, kurių laukiama iš žmonių, sueinančių į santykius su Aitvaru ir norinčių išlikti jo malonėje: turint galvoje jo ekscesyvų ir kaprizingą charakterį, reikia viską daryti, kad jį nuraminus, numaldžius; turint galvoje, kad jis yra iš esmės amoralus ir elgiasi vien pagal savo piktą ir kerštingą ūpą, norint prie jo prisitaikyti, reikią jį užglostinėti ir papirkinėti. Jeigu santykiai su kaukais pagrįsti teisingumo ir abipusio pasitikėjimo principais, tai Aitvaro atveju turime reikalo su gerai žinomu dievybių tipu, su kuriomis santykius galima palaikyti tiktai klastos, veidmainiavimo ir dirbtinio nuolankumo priemonėmis, leidžiančiomis pasiekti gerų rezultatų.[75] Nuo *Mitros*, dermės ir sutarčių prižiūrėtojo, tipo dievybių reikia griežtai atskirti *Varūnos* tipo dievybes — nepermaldaujamus, kerštingus, autokratiškus dievus.[76]

IV. AITVARAS ARBA KALTŪNAS

1. *Aitvaras — kaltūnas*

Nelauktai atsidengia nauja Aitvaro veiklos sfera, sužinojus, kad „Prūsų Lietuvoje tikima, kad aitvaras galįs ne tik visas gėrybes sunešti, bet ir žmogui galvos plaukus suvelti — kaltūną įvaryti"[77]. Šį faktą nustačius, tyrinėtojo žingeidumas tampa atlyginamas, kai jam pavyksta surasti, kad, nežiūrint didžiojo *Lietuvių kalbos žodyno* tylos, *kaltūnas*, šis skolinys iš slavų kalbų, tarnaująs pavadinti ligą, žinomą *Plica polonica* vardu, tėra tik pakaitalas, išstūmęs lietuvišką žodį *aitvaras* (dial. *átvaras*), reiškiantį, pagal Ruhig, ir „der Alf" ir „Haarzotten, Mähre, Mahrzopf eines Menschen".[78]

2. Aitvaro įvaryta liga

Nors mūsų informacijos dar labai nepakankamos, bet jos jaù leidžia teigti, kad ši aitvaro liga yra daug labiau komplikuota, negu apie ją sako mūsų ką tik cituoti autoriai: tai ne vien tik plaukų liga, jos veikla iš tiesų apgaubia visą organizmą. Priešingai, galima sakyti, kad kaltūnas yra *vidujinė liga*, lokalizuojama organizmo viduje, tuo tarpu kai *plaukų susivėlimas* yra tik vienas iš jos manifestacijos būdų, kai jinai, pagal savo raidos normalų procesą, nutaria eksteriorizuotis: „*Išėjo kaltūnas viršun* (arklio karčiai susisuko, susimazgė, ne tik susivėlė, susipynė), tai neapaks."[79] Žmonės atskiria net tris kaltūnų rūšis: „Kaltūnas yra trejopas — plaukų, nagų ir vidurių"[80], nors šis pastarasis patikslinimas ir ne visai teisingas.

Iš tikrųjų, bent pagal mūsų turimus duomenis, išorinės kaltūno manifestacijos yra trijų rūšių:

(1) Pats charakteringiausias yra, žinoma, *plaukų* kaltūnas: „kad tau kaltūnas plaukus suveltų!"[81], tariama, norint užtraukti nelaimę ant kito galvos.

(2) *Nagų* kaltūnas irgi baisi liga: „Nuo kaltūno nagų neišgydo"[82], bet jis įsimeta ir į *rankas*: „Tavo rankos kaltūnų pilnos (suskilę)."[83]

(3) Pagaliau, kaltūnas, „išeidamas viršun", paliečia *akis*: „Akys kaltūnuotos, nuo seniai nesveikos"[84], reikšmė, kurią papildo sekantis pavyzdys: „Tikras tu man kaltūnius, *akys tik žiba per plaukus*"[85].

Visa tai sudaro bendrą išorinių kaltūno-aitvaro manifestacijų visumą: pabandžius jas vizualizuoti ir nubrėžti jų globalinę konfigūraciją, gautume savo rūšies *medį su išsišakojimais*, kurių tiktai galūnės būtų ligos atžymėtos. Tačiau tai paaiškina V. J. Mansikka aprašytą procedūrą, kurios pagalba bandoma atpažinti, ar iš tiesų ligonis serga kaltūnu. Tam tikslui naudojamas būrimas su ištirpytu vašku, kuris liejamas į pilną vandens bliūdelį, laikomą virš ligonio galvos: „Wenn die auf solche Weise enstandene Wachsfigur *Verzweigungen* hat, so wird das als ein Zeichen dafür angesehen, dass es sich um Koltun handelt."[86] Reikia tad užregistruoti šią gaivališkos jėgos

išsprogimą, visais kūno išsišakojimais išsiveržiantį į jo galūnes, kaip vieną iš aitvaro pavidalų.

3. *Aitvaro sudvigubėjimas*

Bendrai paėmus, šitoks ligos suvokimas nėra specialus kaltūnui: ar tai būtų senoviškas *gumbas*, ar moderniškas *vėžys*, liga yra dažnai įsivaizduojama kaip gyva būtybė, įlindusi į žmogaus kūno vidų, graužianti vidurius, judanti, nusileidžianti ar norinti išeiti.[87] Kaltūno-aitvaro įvarymas ir yra tad, visų pirma, jo apsigyvenimas žmogaus organizme. Tai ir išaiškina mums iš pradžių keistu pasirodžiusį reiškinį — namų šeimininkės ligą aitvarą perint.[88]

Kitas, skirtingas tekstas, kuriame kalbama apie Rygoje pas vokietį nupirktą aitvarą, yra šia prasme dar aiškesnis. Aitvarą pardavęs, vokietis duoda patarimus, kaip su juo elgtis: „kaip parvažiuosi prie vartų, sėdėdamas ratuose, šauk savo pačią, sakyk: ,pati, o pati! aik *atkelk vartus, kad tau velns į širdį įlystų*!"[89]

Šis tekstas, patvirtindamas šeimininkės vyraujančią rolę, įdomus dar ir kitu požiūriu: jis aiškiai identifikuoja sodybą ir jos vartus su šeimininkės kūnu ir įlindimu į jos vidų, į jos širdį. Aitvaras, mat, įžengia į namus dvigubu pavidalu: kaip dievybė, jis įsitaiso sodyboje — svirne ar ant gryčios aukšto, kaip liga, jis apsigyvena šeimininkės širdyje. Šis sudvigubėjimo reiškinys irgi mūsų nestebina: *velnio apsėdimo*, pavyzdžiui, irgi kitaip negalima aiškinti, kaip, iš vienos pusės, velnio pasilikimu Velniu, o iš kitos, to paties velnio įlindimu į žmogaus kūną. Tai tam tikras *participatyvus santykis*, kurio pagalbos reikia šauktis, norint išaiškinti kad ir dabartinę Anglijos konstituciją: Anglijos karalienė yra suverenė, nors jinai ir deleguoja beveik visą savo galią parlamentui, jos absoliuti galia nuo to nenukenčia, ji ir toliau lieka absoliuti Anglijos valdovė. Aitvaras tad lieka Aitvaru, nors jo emanacija — kaltūnas-aitvaras ir apsigyvena žmoguje.

4. Aitvaro žirgas

Aitvaras-kaltūnas, kurį mes šiandien neabejodami priskirtume prie „psichosomatinių" ligų, liečia beveik išimtinai tik žmones, tačiau žmonės ja dalinasi su viena iš gyvulių rūšių — arkliais. Nors išorinės kaltūno manifestacijos pas arklius tokios pat, kaip ir pas žmones, vis dėlto jų atveju pasirodo nauji, specifiniai elementai. Matėme, pavyzdžiui,[90] kad, tuo atveju, kai kaltūnas „neišeina viršun" karčių susivėlimo forma, sergantis arklys *apanka*. Prie *apakimo* reikia pridėti dar ir *apraišimą*,[91] kaip antrą būdą, leidžiantį atpažinti, kad kaltūnas atsisako išeiti iš arklio. Šios dvi kontramanifestacijos formos, rodančios, kad kaltūnas galutinai įsitaiso organizmo viduje, yra ypatingai reikšmingos. Mitologijoje dažnai sutinkamos tokios rūšies antifrastinės ekspresijos: savaime aišku, kad *aklas* žmogus yra iš tikrųjų *aiškiaregis* (arba, jei jo akys silpnos ar, jei jis žabalas, tai jos turi ypatingą, triuškinančią galią), kad *luošas* žmogus pasižymi dideliu *greitumu* (arba galia magiškai persikelti į kitą vietą). Šią interpretaciją patvirtina konstatavimas, kad, priešingai negu žmonės, kuriuos kaltūnas susilpnina, *kaltūniniai arkliai* skaitomi ypatingai stipriais.[92]

Taigi, jei *velniai*, kurie normaliai įsivaizduojami žmogaus pavidalu, dažnai turi *silpnas akis*, jei jie dažnai yra *šlubi*, Aitvaras, nors ir priklausydamas tai pačiai dieviškajai genčiai, gali įsikūnyti į arklį, identifikuotis su gaivalingu žirgu.

Ši Aitvaro apsėsto žirgo figūra yra tuo labiau nelaukta, kad arklys, kaip mitiškoji būtybė, tikriausiai priklauso visai skirtingai sakralumo sferai, griežtoje opozicijoje su Aitvaru. Štai, pavyzdžiui, norint apsaugoti naudą nuo Aitvaro, duodamas toks patarimas: „paimk seną *arklio pasagą* ir prikalk ant pirkios slenksčio kapliukais oran",[93] t. y. greičiausiai tam, kad galėtų patogiau spardytis, gindamasis nuo užpuoliko. Šis paprotys nėra vieninteliu pavyzdžiu: norint kovoti su aitvaru, kuris gaidžio pavidale vemia grūdus į geldą, pastatytą šalia girnų, patariama „iš *arklio vuodegos ašutų* pasidaryti botagaitį ir . . . su botagaičiu plakti apie geldą ir per geldą".[94] Taigi, arklys yra

pajėgus Aitvaro priešas: jei Aitvaras kartais įsikūnija į arklį, tai gali atsitikti tik išimtinai, po pergalingos kovos.

5. *Aitvaras ir Apidėmė*

5-1. *Aitvaras ir gaisras*

Arčiau susipažinę su Aitvaro būdu ir įvairiais jo apsireiškimais, galime dabar bandyti panagrinėti vieną labai konservatyvų tekstą, gerai išsaugojusį savo mitinius bruožus.[95] Tai atpasakojimas nelaimės, atsitikusios vienam ūkininkui, kuris, grįždamas namo, rado „po laukine grūše" „juodą, sulytą, drebantį nuo šalčio vištuką" ir, jo pasigailėjęs, parsinešė pas save. Vištukas netruko pasireikšti kaip *aitvaras*: jis ėmė nešti bulves, grūdus, pinigus. Ūkininkas, dievobaimingas žmogus, nežino, kaip „nog aitvaro atsikratyti". Tuo tarpu „žmonės matydavo, kaip naktij' *šviesus stulpas* už ūkininko trobos nusileisdavo ir pradėjo šnekėti, kad jis užlaiko velnią". Visa bendruomenė nutaria pagaliau, kad žmogus turi išsikraustyti iš namų, palikdamas juose aitvarą. Tada jis „pardavė viską, javus, gyvulius, be ko tik galėjo apsieiti, o pirko sau butinę už milios ir išsikraustė. Kada jau paskutinį vežimą kraustė ir nieko stuboj nebuvo, *uždegė triobas iš visų kampų*: sudegk, ledoke, o už *lauką* paskui savo pinigus gausiu".

Šis namų apleidimas ir paties uždegtas gaisras gali būti sugretintas su kitu etnografiniu faktu: žinome jau, kad lietuviai, Perkūnui uždegus namus, nebeatstatydavo jų toje pačioje vietoje, o kitur.[96] Iš kitų šaltinių taip pat žinome, kad iš tiesų namus uždega ne Perkūnas, kad jis tik muša savo seną priešą Aitvarą, kuris yra tikrasis gaisro kaltininkas.[97]

Mūsų tekste aprašyta situacija tam tikra prasme išvirkščia XVI amžiuje duotai religinei interpretacijai: vienu atveju, Aitvaras uždega namus, priversdamas juos apleisti, antru atveju — pats ūkininkas, kaimo bendruomenės patartas, nutaria juos apleisti ir padegti. Tačiau nesunku suprasti, kad, nors padegėjas abiem atvejais ir skirtingas, pagrindinė priežastis —

Aitvaro buvimas namuose — abejuose atvejuose ta pati. Aitvaras yra ir gaisro ir gyvenvietės pakeitimo tikroji priežastis.

5-2. Apidėmė — buvusios sodybos vieta

Aišku, kad ūkininkas buvo naivus, įsivaizduodamas, kad jis galįs ugnyje pražudyti aitvarą. Ir iš tiesų, vos uždegus trobas ir įsėdus važiuoti, „gale vežimo juodas vištukas sparnus purto ir gieda:

Iš kampo no kampo
Deginkim stubą nog strampo.[98]
Iš če važiuosim toliau,
O dėl mūs bus geriau,

ir ūkininkas yra priverstas jį parsigabenti su savimi į savo naują gyvenvietę.

Įsigilinus į tekstą, galime jame pastebėti keistą, iš pažiūros nelogišką detalę — dviejų labai skirtingų rūpesčių sugretinimą viename sakinyje: po „sudegk, ledoke!" seka „o už *lauką* paskui savo pinigus gausiu". — Laukas, apie kurį eina reikalas, turi specialų pavadinimą, tai *apidėmė,* šiandien reiškianti „žemės sklypą tarp dviejų sodybų", „mažą laukelį tarp trobų",[99] ir kuri, XVI ir XVII amžiaus juridiniuose, rusiškai ar lenkiškai rašytuose tekstuose, išlaiko savo lietuvišką formą — nes ja vadinama specifinė lietuviška realybė — paaiškinama, ją išverčiant ar komentuojant, kaip „buvusią sodybvietę".[100]

5-3. Deivė Apidėmė

Tas pats žodis sutinkamas ir lietuviškų dievų sąraše, toje pačioje epochoje Lasicijaus sudarytame, kur *Apidome* yra trumpai apibūdinta, kaip „mutati domicilij deu(s)", t. y. kaip „pakeistos gyvenvietės dievas".[101] Darosi aišku, kad sodyba ir jai priklausąs žemės sklypelis, kurie, mūsų tekste, yra dėl Aitvaro kaltės apleidžiami ir padegami, vadinosi *apidėmė,* kad jie paliekami deivės *Apidėmės* globoje. Šios globos reikalingumas yra savaime suprantamas, ir ne tik dėl sentimentalinių priežasčių, kaip kad mano J. Jurginis,[102] bet ypač dėl religinių:

šis apleistas sklypas — tai šeimos židinį globojusių dievybių buveinė, tai kartu ir protėvių buveinė, kurių negalima palikti be globos.[103]

Lasicius, trimis žodžiais apibūdinęs dieviškąsias *Apidėmės* funkcijas — kurias mes bandome patikslinti ir įteisinti — prideda dar papildomą sakinį, skirtą išaiškinti namų apleidimo priežastis: „nato cuiusuis generis, *vel coeco vel debili pullo*, actutum sedes mutantur."[104] Paaiškinimą, geriausiu atveju, galima laikyti eliptišku: *aklo* ar *luošo* gyvuliuko gimimas tegali būti tiktai ženklas, kurio pasėkoje keičiama gyvenvietė, o ne gilus tokio svarbaus sprendimo pagrindimas.

5-4. Aitvaro pasirodymas

Šio reiškinio palyginimas su arklių kaltūno manifestacijomis gali prisidėti prie jo supratimo: mes matėme, kad kaltūnas-aitvaras, atsisakydamas „išeiti" iš arklio organizmo, pasireiškia *apakimu* arba *apraišimu*. Tai leidžia mums bandyti palyginti tris jau aprašytų faktų serijas:

Nr.	Temos	Priežastis	Pasėka Priežastis	Pasėka
1	Aitvaras-ugnis	Aitvaras →	(gaisras) →	gyvenvietės pakeitimas
2	Aitvaras-kaltūnas	Aitvaras →	aklumas / luošumas →	Y
3	Apidėmė	X →	aklumas / luošumas →	gyvenvietės pakeitimas

Šios trys kauzalinės serijos yra paralelios ir turi, paėmus jas po dvi atskirai, bent vieną bendrą bruožą. Jeigu Aitvaras (serijos 1 ir 2) yra priežastis dviejų pasėkų, kartu ir gyvenvietės pakeitimo (serija 1) ir aklumo ir/ar luošumo (serija 2), ir jeigu abi šios pasėkos pasirodo drauge (serija 3), tai galima sakyti — laikant tai *tvirta hipoteze* — , kad šios abi pasėkos yra pasėkos vienos ir tos pačios priežasties — Aitvaro. Ir iš tiesų, nesunku prileisti, kad aklo ar luošo gyvuliuko — greičiausiai

kumeliuko — gimimas gali ir turi būti laikomas nelaimės ženklu: šito nelaimės pranašo — Aitvaro apsigyvenimu sodyboje. O tai, iš savo pusės, verčia žmones atsisakyti nuo savo senosios gyvenvietės, paliekant ją vis dėlto deivės Apidėmės globoje.

V. AITVARAS IR KIRNIS

1. *Aitvaras-paukštis*

Mūsų bandoma įvairių aitvaro funkcijų ir apsireiškimų analizė, nors ir paryškindama įvairialypę jo figūrą, vis dėlto sukelia gal net daugiau naujų sunkumų, negu atneša patenkinamų išaiškinimų. Nors ir išryškinus dvi skirtingas Aitvaro — kaip kulinarinės kultūros valdovo ir kaip brangiųjų metalų valdovo — funkcijas, mums vistik nepavyko surasti joms dviejų atskirų figūratyvinių atitikmenų: nors Aitvaro kaip paukščio pavidalas labai ryškus savo zoomorfine, realistine figūra ir griežtai skiriasi nuo Aitvaro — neaiškių kontūrų, su jokiu gyvūnu tiksliai nesutapdinamos „kirmino-šienkartės" figūros, šiems dviems vaizdiniams neįmanoma, bent pagal mūsų turimus davinius, postuluoti dviejų skirtingų jų veiklos sferų. Aitvaro-kaltūno įvarytojo magiškoji veikla ir jo įvairūs pasireiškimai atidengia visai naujus, nenumatytus jo asmenybės aspektus, kuriuos eventualiai galima būtų suderinti su jokiam „natūralaus pasaulio" pavidalui neatitinkančia orinės dievybės figūra: tačiau tai vistiek nieko bendro neturi su Aitvaro-paukščio išvaizda. Galima tad pabandyti, nepretenduojant į jokį funkcijų padalinimą, įsivaizduoti *aitvarą-paukštį* kaip mitinę būtybę, skirtingą nuo gaivalinio *kosminio dievo-Aitvaro.*

2. *Aitvaro-paukščio gyvenvietė*

Esame jau pastebėję, kad toks aitvaras yra asocialus padaras, randamas už bendruomenės ribų, kur nors ant viešo kelio arba miške. Šios dvi atradimo vietos viena kitą tik papildo, nes keliai paprastai eina per miškus, skiriančius vienas nuo kitų žmonių gyvenvietes. Tačiau toks atradimo vietos nurodymas lieka vistik

nedeterminuotas. Tik vienas — mūsų dėl mitinių bruožų gausumo išgirtas ir deivei *Apidėmei* išryškinti panaudotas — tekstas aiškiai precizuoja aitvaro atradimo vietą: jį ūkininkas, grįždamas namo, t. y. pareidamas *keliu,*[105] rado *po laukine grūšia.* Ši atradimo vieta darosi reikšminga, turint galvoje pasakojimo pabaigą: apmaldytas aitvaras pagaliau sutinka pasišalinti, su sąlyga, kad ūkininkas jį nuneš atgal į tą pačią vietą. Tasai „nunešė aitvarą po taj pače gruše po kuriaj rado, ir potam tas negrįžo daugiau pas jį".

Tam, kuris bus linkęs patikėti šia įvykių versija, visų pirma kris į akis paralelizmas tarp mūsų aitvaro ir anksčiau aprašytų *kaukų-barstukų* miškinio gyvenimo: ir vienas ir kiti, prieš pasilikdami pas žmones, yra miško gyventojai, savo buveinę turį po medžiu — vienu atveju po šeivamedžiu, antru — po laukine grūšia. Skirtumai, žinoma, ryškūs: pirmuoju atveju žmonės maldauja **Puškaitį,* kad jis jiems duotų kaukus, antruoju atveju — aitvaras pats klasta įsiprašo gyventi pas žmogų.

3. *Dievas Kirnis*

Konstatavus šiuos faktus, sekantis mitologo žingsnis — ieškoti tarp senųjų lietuviškų dievų tokio miške prisilaikančio dievo, kuris maždaug atitiktų **Puškaičio* rolę. Jam į pagalbą ir vėl ateina Lasicijaus sudarytas dievų katalogas, kuriame vienintelis mūsų reikalavimus atitinkąs dievas būtų net du kartu paminėtas *Kirnis,* apie kurį sakoma, kad jis „globoja prie vienos, paežerėje stovinčios, tvirtovės augančias vyšnias. Norėdami jį permaldauti, jie papiautus gaidžius sumeta tarp vyšnių ir prismaigsto ten degančių vaškinių žvakių."[106]

Dievo *Kirnio* duota definicija susideda iš dviejų dalių:

(a) Pirmoje dalyje jis apibūdinamas kaip *vyšnių globėjas;*

(b) Antroje dalyje kondensuotai aprašomas jo garbinimo *ritualas.*

Paviršutinio žvilgsnio užtenka pamatyti, kad šios dvi definicijos dalys viena kitai prieštarauja: antroje dalyje aprašytas dievas priklauso tokiai dievų rūšiai, kuriuos reikia

„permaldauti"; visiškai nesuprantama, kodėl reikėtų žmonėms kruvinų aukų ir, atrodo, komplikuotos liturgijos pagalba maldyti vyšnių globėją. Atvirkščiai, Aitvaras ar į jį panaši būtybė reikalauja permaldoma. Prisiminus paralelizmą su *Puškaičiu, gyvenančiu po šeivamedžiu, užteks laikinai iš pirmosios definicijos dalies pasilaikyti tiktai faktą, kad *Kirnis*, kaip ir **Puškaitis*, turi savo būstinę, surištą su kokiu nors miško medžiu. Kaip ir paprastai, pašalinių stebėtojų užrašytuose mitologiniuose tekstuose, funkcijų nustatymas yra mažiau patikimas, negu apeigų aprašymas.

Žvilgtelėjus į su *Kirnio* kultu surištas apeigas, galima konstatuoti:

(a) kad jam aukojamos gyvos aukos *gaidžių* pavidale: o gaidys, kaip žinome, yra ne tik viena iš aitvaro apsireiškimo formų, bet ir jo gimdytojas;

(b) kad jo garbei deginamos *vaškinės žvakės*: tai visiškai atitinka aitvaro ugninei prigimčiai.

Taigi, antroji definicijos dalis atitinka „maldymą" reikalingam dievui, kuris — koks jo vardas bebūtų — eventualiai galėtų būti aitvarų-paukščių valdovu.

4. *Etimologiniai sunkumai*

Pirmoji definicijos dalis sukelia sunkumų ne tiek dėl to, kad *Kirnis* laikomas vyšnių globėju — tai Renesanso laikams būdingas stereotipas — , kiek dėl paties medžio-vyšnios pasirinkimo. Iš pirmo žvilgsnio tai nęt per gražu: žodis *kirnis* reiškia „kryklė vyšnia", „Prunus cerasus", o *kirnė* — „šunvyšnė beladona", „Atropa belladona."[107] Išeitų, kad dievas „Vyšnia" globoja vyšnias, o tai būtų maždaug tas pats, kaip kad, pavyzdžiui, dievas *Liepa* globotų liepas.

Lietuvių kalbos žodyne randame ir kitą žodį *kirnis*, reiškiantį „klampynė, dumblynė,"[108] šalia jo parasinonimo *kirna*, „vieta, kur suvirtę medžiai, laužas, lūžtinė", pailiustruotą tokiu pavyzdžiu: „Paežerė tikros kirnos, kur medžių lūžtis, kur šatrynai sumesti, karklynai, kur pilna kerų, jaknų, kęsų"[109]; kitos *kirnos* formos — tai *kerna, keĩnavė*, „klampynė". Iš

pirmo žvilgsnio, dievo *Kirnis* etimologija labiau patikima, kai asmenvardis išvedamas iš vietovardžio: tai bendra, tiek žmonių, tiek, turbūt, ir dievų vardams nustatyti tinkanti taisyklė.

Jeigu *kirnis* — klampynių ir dumblynų dievas, tai jo santykiai su aitvaru dar labiau pasitvirtina: ne tik kad jo vardu vadinama vietovė atitinka labiausiai antikultūrinę erdvę, *žaltviska* — tai balose ir dumblynuose klajojanti ugnis; Rygoje nupirktas aitvaras, patikrinus, pasirodo esąs „*balinis kelmas, kąsniukas nedidutis kap liulka indėta gazieton,*"[110] o vistik jis padega visus ūkio trobesius ir t. t.

Jei mūsų spėjimas teisingas, tai Lasicius, sąžiningas, bet lietuvių kalbos nemokąs informatorius, įrodė daugiau negu reikėjo: išsirašęs dievo *Kirnis* vardą ir norėdamas pasitikrinti jo prasmę, jis galėjo gauti tik labai paprastą atsakymą: *kirnis* — tai šunvyšnė, nes apie savo dievus lietuviai anais laikais nelabai mėgo svetimšaliams krikščionims pasakoti. Bet Lasicijui to užteko padaryti *Kirnį* vyšnių globėju.

Skaitytojas supras, kad šie mūsų svarstymai turi tikslą sugretinti mūsų nagrinėtą tekstą su Lasicijaus pastabomis apie *Kirnį*: nežiūrint didelio skaičiaus atitikmenų, vyšnios buvimas trukdo laukinei grūšiai pasireikšti.

5. *Laukinė grūšia*

Nereikia užmiršti, kad mūsų *juodas vištukas* buvo rastas po laukine grūšia, kur jis ir sugrįžo, pabuvojęs pas žmogų. *Grūšia* arba *kriaušė* nėra eilinis vaismedis ir, nors jos mitologinė reikšmė dar neaiški, jos svarba religinėje galvosenoje neabejotina. Pavyzdžiu galima duoti kad ir šią kalėdinę dainą, kurios motyvas nelauktai primena Lasicijaus aprašytą ritualą:

Viduje lauko *grūšelė* žydi
Alelium kalėda, grūšelė žydi

Tona grūšelėn *žvakelė dega*
Alelium kalėda . . .

Ai ir iškirto trys kibirkštėlės
Alelium . . .

Oi, ir pasdarė dideli dyvai
Alelium . . .[111]

Paminėtinos taip pat ir velykinės dainos, kuriose kalbama apie po grūšele nukritusią sidabro rasą, kurią mergelė surenka į šilko skarelę[112]: ir vienu ir kitu atveju, tai greičiausiai apeiginės kilmės giesmės, kurių išlikę fragmentai kol kas sunkiai duodasi interpretuojami.

Daug aiškesni yra stebuklinėse pasakose išsilaikę mitologiniai elementai. Štai, pavyzdžiui, kad ir pasaka apie *Juodus Ponus.*[113] Išėjęs darbo ieškoti žmogus apsinakvojo prie vienos šalia kelio augančios *kriaušės*. Kriaušelė, kuriai jis padėkojo už nakvynę, jam patarė darbo ieškoti pas *juodus ponus*, prašydama jų paklausti, ar ilgai ji neturėsianti vaisių. Po įvairių nuotykių, žmogus sugrįžta pas kriaušę, sužinojęs, kad vaisių ji susilauksianti, „kai bus *iškasti pinigai, kurie yra po (jos) šaknimis*". Žmogžudžiai užpuola žmogų, išsikasusį pinigus, ir išlupa jam akis (jokios priežasties nebuvimas kaip tik ir rodo mitinį šio fakto charakterį): atskridę ir ant kriaušės sutūpę paukščiai paaiškina, kad *po kriauše* auga žolelė, „kuria galima *sugrąžinti išluptas akis.*"

Matome, kad po ta pačia kriauše, po kuria mūsų jau pažįstamas ūkininkas surado vištuką-aitvarą, antrasis laimės ieškotojas randa užkastus pinigus, kurių valdovu, kaip žinome, yra aitvaras; dar daugiau: po ta pačia kriauše auga išluptas akis grąžinančios žolelės — aitvaro ryšiai su *aklumu* mums taip pat žinomi.

Kita pasaka[114] porina apie tai, kaip žmogus surado savo laimę: nežinomo balso patartas, jis kasa duobę *pagal kriaušę* ir po atverstu akmeniu suranda *laimę* — gulinčio ir gardžiai miegančio žmogaus pavidale. Tasai duoda jam du *auksinu*, siųsdamas jį į turgų su nurodymu pirkti ir vėl parduoti pirmiausia patiktą daiktą. Žmogus nusiperka *vištą*, kuri jam padeda *kiaušinį*, o už juos jis gauna „devynis mūrinius namus mieste" ir „devynis tūkstančius". Ponas, nupirkęs vištą, paaiškina, kad „ta *višta deda deimantinius kiaušinius*".

Nors ir netiesioginiu būdu, *po kriauše* surandame visą eilę „aitvariškų" elementų: ir auksinius pinigus, ir vištą-aitvarą,

dedančią deimantinius kiaušinius. Brangiųjų metalų valdovas, aitvaras yra drauge, kaip ir kitose mitologijose, ir *brangakmenių valdovas.*

Taigi, laukinės grūšios tamprus ryšys su Aitvaru yra neabejotinas.

6. *Aitvaras — paukščių valdovas*

Šioms abiems pasakoms charakteringas aiškus pačios dievybės — ar ji pasireikštų „juodų ponų" ar „nežinomo balso" pavidaluose — atskyrimas nuo jos gyvenamos erdvės, kurioje randama ir laukinė grūšia, ir po ja užkasti pinigai, ir jos priedangoje sutinkamas vištukas ar deimantinius kiaušinius dedanti višta. Laukinė grūšia jokiu būdu nesutapdinama su pačia dievybe, lygiai kaip **Puškaičio* negalima sutapdinti su šeivamedžiu. Tai vis stiprūs argumentai, rodantys, kad dievo *Kirnio* negalima sutapdinti su taip pat skambančio pavadinimo šunvyšnia.

Antroji bendra šių tekstų — bet drauge ir dainų fragmentų — ypatybė — tai palyginti gerų santykių tarp žmonių ir įvairių Aitvaro manifestacijų palaikymas. Atrodytų, kad pasakos bus išlaikę dar senesnį šių santykių įsivaizdavimą: dievybė, valdanti laukinę grūšią, yra greičiau palanki žmonėms ir savanoriškai daro jiems gera, o ne tik bloga. Suprantamas tad darosi ir *Kirniui* skiriamas kultas.

Antrojoje pasakoje *Aitvaras* atrodo kiek sumaišytas su *Laima,*[115] bet drauge paaiškėja ir šio sumaišymo priežastys: vargšas, ieškodamas pagalbos, gali kreiptis į dviejų rūšių „laimes", arba į Mitros tipo *Laimą,* lokaliniais ryšiais surištą su *liepos* medžiu, arba į Varūnos tipo *Kirnį* (vieną iš Aitvaro dieviškų formų), surištą su laukine *grūšia.* Darosi tada suprantami ir dainos žodžiai apie laimę suradusį bernelį: „Prijojau liepą ir žalią grūšią."[116]

Išvadoje reikia pasakyti štai ką: aitvaro kaip paukščio lokalizacija miške, už kultūrinės erdvės ribų, po laukine grūšia, yra, pagal mus, mitologijos atstatymo rėmuose, *tvirta hipotezė.* Ar dievybė, kurios žinioje yra šis medis ir kurios valdžiai

priklauso aitvarai-paukščiai gali būti identifikuojama su dievu *Kirniu* — klausimas lieka dar atviras, nors šiai tezei pagrįsti surinktas geras pluoštas argumentų. Mums atrodo, kad tik šiuo būdu galima *Kirniui* suteikti ir aiškesnes funkcijas ir išsiaiškinti jo kulto aprašymo prasmę.

VI. AITVARAS — KOSMINĖ DIEVYBĖ

1. *Etimologinis Aitvaro semantizmas*

Klaidinga būtų manyti, kad *Kirnio* intronizacija aitvarų-paukščių valdovu padarytų iš jo autonominį dievą, nieko bendro neturintį su Aitvaru ir kitomis jo manifestacijomis: mitologijose dažnai sutinkamos vyresniojo rango dievybės, kurioms yra suorganizuoti atskiri kultai arba kurios garbinamos įvairiais, skirtingais vardais. *Kirnio* kultas kaip tik ir galėtų būti aiškinamas, kaip tam tikra mediacijos instancija, leidžianti žmonėms susisiekti su kosminėmis, žmonija nesirūpinančiomis jėgomis, kaip instancija, kurios pagalba būtų galima suvokti, kokiu būdu, gaivališkais, stichiniais bruožais apibūdinamas Aitvaras galėjo, religinės degradacijos epochoje, tapti kaukų rango turtų teikėju.

Nes Aitvaro charakterio bruožai, kuriuos mes bandėme progresyviai išryškinti šiame rašinyje, pasikartoja ir etimologinėje jo vardo analizėje. K. Būga[117] yra surinkęs apie kamieną -*var*- (kuris yra antrasis sudėtinio žodžio *aiti-varas* elementas) gausią ne tik indoeuropietišką, bet net ir baltišką žodžio šeimą. Šiuo pastaruoju atveju galima K. Būgos nurodytas pagrindines žodžio reikšmes sugrupuoti sekančiu būdu:

(1) dvi sememos, išreiškiančios *procesus*:

(a) *var-yti*

(b) *vir-ti*

Pirmoji reikšmė — tai rotatyvinio judesio, vykstančio vietoje (plg. „varyti samagoną") arba su pasinešimu į priekį (plg. „varyti vagą"; „įvaryti kaltūną") aprašymas; antroji reikšmė — tai to paties judesio (plg. „versmė"), su jį lydinčiu šilimo procesu (plg. „virti košę") denotacija.

(2) viena semema, reiškianti to *proceso veiksnį* (plg. latv. *vara, vare* „galia", „jėga")

(3) viena semema, reiškianti to *proceso rezultatą* (plg. *varis* „metalas").

Pažvelgus į negausius sudėtinius žodžius, kurių antrasis elementas yra -*var*-as, galima tiksliau išsiaiškinti *aitvaro* reikšmę:

(1) Palyginę *aiti-varą* su *aki-varu,* kuriuose -*var-as* reiškia *galią,* kaip proceso veiksnį, pastebime šiuos skirtumus:

aiti-varas	aki-varas
centrifuginė jėga	centripetinė jėga
eksteriorizuojanti (į išorę nukreipta) jėga	interiorizuojanti (į save traukianti) jėga

(2) Priešpastatę *aiti-varas* vs.
geivaras „nusibaigęs, leisgyvis žmogus"
klivaras „sukleręs, suvargęs žmogus"
liovaras „apsileidęs„nerangus žmogus,"[118]
randame jau minėtą opoziciją tarp proceso veiksnio ir proceso rezultato, su tuo skirtumu tiktai, kad *varis* yra pozityvus rezultatas, o *geivaras* ar *liovaras* — neigiami to proceso rezultatai (kaip neigiamas „rezultatas" yra serganti šeimininkė). To rezultato teigiamas ar neigiamas vertinimas priklauso nuo pirmojo sudėtinio žodžio elemento.

2. *Aitvaras ir Vėjas*

Pirmasis sudėtinio žodžio elementas -*ait*-*as* mums jau žinomas: jis reiškia „padaužą, nenuoramą". Užtat ir prie antrojo elemento globalinės prasmės, suprantamos kaip „rotatyvinė, centrifuginė, į priekį besiveržianti jėga", reikia dar pridėti „nuolatinio, netvarkingo judrumo" komponentus. Toks maždaug būtų mūsų Aitvaro dvasinis portretas.

Turint galvoje, kad tai orinė dievybė, jos palyginimas su *viesulu* savaime peršasi, tuo labiau, kad stereotipiniuose posakiuose *aitais nueiti, aitų keliais nueiti,* „niekais išvirsti,"[119]

aitas lengvai pakeičiamas žodžiu *vėjas*. Mat, *viesulas* irgi turi savo „kelią": „jei žmogui į kelia viesula pareina, tai prie jo gali velniukas pristoti,"[120] nes viesulo sukimasis tai ne kas kita, kaip smulkių vėjinių dievybių, bendrai vadinamų *velniukais*, bet turinčių ir kitą — *puščių*[121] vardą, *svodba*[122] arba *veselia*,[123] o jų viršininkas — *vėjas* įsivaizduojamas paprastai žmogaus pavidalu, kaip „senas diedas",[124] *„storlūpis"*,[125] kuris vienu mažu savo ilgo ūso pakėlimu nuo trobesių stogus nupučiąs.[126]

Nors šis antropomorfinis jo pavidalas neleidžia *Vėjo* identifikuoti su Aitvaru, bet tai netrukdo mums ieškoti jiems bendrų bruožų jų giminystei nustatyti. Vienas iš tokių bruožų — tai jų abiejų neigiamas nusistatymas *peilio* atžvilgiu. Prisimename, kad kaltūnuoto arklio karčius reikia kirsti akmeniu, o ne peiliu, nes tada arklys apanka arba apraišta. *Vėją* gi galima nudobti — arba bent sužeisti — tik sviedžiant į jį peiliu: vieną kartą žmogus, sviedęs į viesulą peiliu, pataikė į „veselijos" svotą,[127] kitą kartą, kluone rugius vėtydamas ir, vėjo trukdomas, sviedęs peiliu per duris, radęs „aplašintą krauju žemę", o sekdamas pagal kraujo lašus, radęs girioje sergantį seną diedą, kurio veidas buvęs „didžiai peiliu pervertas".[128] Tiek *Vėjas*, tiek ir *Aitvaras* atrodo tad priklausą tam tikrai, specifinei dieviškosios kultūros sferai, nusistačiusiai prieš peilio, kaip kovos ginklo, vartojimą: šia prasme jiedu sugretintini su *Velniu*, kurio didžiausias nusikaltimas — peilio iš Perkūno pavogimas.

Galima būtų ir daugiau Vėjui ir Aitvarui bendrų bruožų surasti, bet tai jau sukeltų įvairialypią problematiką, reikalaujančią atskiros studijos, skirtos dievui *Vėjui* (sanskritiškai *Vajū*) arba *Vėjopačiui*[129] pažinti. Užteks tik paminėti, kad, šalia savo antropomorfinės figūros, *Vėjas*, tas „Aeolus Žmudzki", gyvenantis „diebesise ant ora", turi ir kitą, tur būt, senesnį pavidalą: jis įsivaizduojamas kaip „dungaus zwieris", kuris „isz panagiu, isz nagun, isz pirsztu galun leid wieji."[130] Šis dangaus žvėries pavidalo *Vėjas* to paties informatoriaus sugretinamas savo keliu su *Gavėnu*, apie kurį sakoma, kad „Gaweanas pejli galąd, wieja ejn isz panagiun"[131]: štai ir vėl siūlosi palyginimas šio iš panagių einančio vėjo su aitvaro kaltūnuotais nagais.

Šis *Vėjo* įvedimas į *Aitvaro* problematiką nėra atsitiktinė ekskursija po erdvę tarp dangaus ir žemės, o noras išryškinti autonomišką sakralumo planą, kuriame prasmingos atrodytų ir Aitvaro specifinė galia, ir jo veikla, ir jo figūra. Ta prasme įvedimas *Vėjo*, pasireiškiančio dangaus žvėries pavidalu, padeda suprasti, kad Aitvaro nerealistiška, pusiau zoomorfinė, pusiau gaivališkai kosminė išvaizda nėra kokia nors išimtis lietuviškų dievybių įsivaizdavime, kad, atvirkščiai, Aitvaras turi atitikmenų, kad jis nėra vienišas lietuviškame dievų pasaulyje.

Klaidinga būtų manyti, iš kitos pusės, kad dievų pagrindinė veikla, kad jų pagrindinė pareiga būtų rūpintis žmonėmis. Jie turi pakankamai ir savo rūpesčių, veda savo gyvenimą, draugaujasi ir pykstasi tarpusavyje, veda nesibaigiančias kovas, tuo iliustruodami pasaulio istoriją. Mums teko, pavyzdžiui, jau turėti reikalo su *Perkūno* vedama kova prieš *Aitvarą*, nors ir nelabai suprantant tos kovos priežastis. Tuo įdomiau dabar pabrėžti, kad Perkūnas kovoja ne tik su *Aitvaru*, bet ir su *Vėju*: griežti nurodymai, pagal kuriuos, Perkūnui griaudžiant, reikia vengti „ciongo,"[132] reikia nebėgti, idant nesukėlus vėjo,[133] rodo, kad žmonės puikiai nusimano apie šią kovą. Sinkretistinis aiškinimas, kad vyksta vien tik amžina kova tarp *Perkūno* ir *Velnio* yra, kaip matome, dieviškojo pasaulio istorijos suprastinimas.

Iš kitos pusės, suvereniniai dievai — arba bent į dalinį, regionalinį suverenumą pretenduoją dievai — turi ne tik hierarchines, užimamo rango išlaikymo arba naujų valdžios sferų išsikovojimo problemas, bet ir viso kosmoso ir jo elementų valdymo problemas. Štai, pavyzdžiui, kad ir *Vėjas*: žinoma, laisvalaikiu jis gali nupūsdinėti stogus, išgriauti sodybas, atėjus laikui — kelti „svodbas"; bet *Vėjo brolis*, kuriam galva taip plyšta nuo skausmo, kad jis net ją turi sukaustytą „geležiniais lankais",[134] — jei jis pradėtų pūsti, tai ne tik pats numirtų, bet „wys ką iszlaužitu, ne twertu ni žole, ni medis."[135] Matome, kokią *besaikė jėga*, grasinanti kosmine katastrofa, slepiasi šiuose Perkūno persekiojamuose dievuose.

Tuo tarpu *Vėjas* savo ruožtu veda atskirą kovą su *Marių karaliumi*[136]: jo išpūsti marių vandenys grįždami net prigirdo jo tris sūnus.[137]

Tik šitokiame kosminės kovos kontekste galima bandyti suprasti ir *Perkūno* kovą su *Aitvaru*: „Perkūnas vijo aitvarą. Aitvaras kavojos, veik lindo į kalnus, veik slėpėsi vandenyse, ežeruose. Perkūnas jį vijo, apvertė kalnus bei mušė savo syla į vandenį, aitvarą užmušt norėdamas. Perkūnas jam metė žemę prieš, jį nuslopyt norėdamas . . . Kur Perkūnas žemę griebė, radosi ežerai, duobės. Aitvaras spjovė vandenį, pripildė tuomi duobes. Kur Perkūnas drėbė žeme, ten stojosi kalnai."[138]

Šį aprašymą galima papildyti kitu, panašiu tekstu: „Tai užėjo tokia *vėtra*, jog ji vandenį bei žemę podraug su savim nešė. Tai sakoma Perkūnas aitvarą vijosi. Jis vis rijo bei spjovė, kur tropijo vandenį arba žemę, vislab drauge ėmė, ir vėl kitoj vietoj pylė bei krėtė."[139]

Matome, visų pirma, kad šiuose tekstuose aprašyta *vėtra* — tai nebe *viesulas* — *Vėjo* vedama „velniukų veselija", — o kosminė kova tarp dviejų, savo jėgomis palyginamų dievų: nors *Aitvaras* ir yra *Perkūno* vejamas ir laikinai nugalimas, bet jisai jam toli gražu nepasiduoda, ir kovai lemta tęstis per amžius. Matome taip pat, kad tai dviejų dangiškų-orinių būtybių kova žemėje, naudojant, kaip ginklus, žemę kaip pasaulį sudarančius elementus: „žemę" ir „vandenį". Šiedu elementai yra ne tik kovos ginklai, jų pagalba kovos metu formuojamas žemės reljefas — padaromi kalnai ir ežerai. Jų kova tad yra, tam tikra prasme, pirmapradis chaosas — *vėtra*, kurios pasėkoje išryškėja žemės — pasaulio kontūrai. Logišku keliu, tik šios kovos pasėkoje Perkūnas galės apvaisinti žemę-Žemyną, kuri apsidengs „žolynų" rūbu.

Aitvaro vieta lietuviškų dievų pasaulyje pamažu išryškėja: jis priklauso anai pirmajai, pirmapradei dievų kartai — dievų, įsivaizduojamų milžinų, baisenybių ir dangaus žvėrių pavidaluose, kurių nugalėjimas leido susikurti pirmajai pasaulio tvarkai.

1 Žr. *Kaukai*, p. 35.
2 J. Bretkūnas, *Postilla*, II, 101 cituojama *LKŽ*.
3 Gaigalat, Die Wofenbütteler Litauische Postillenschrift aus dem Jahre 1575, in *Mitt. der lit. Liter. Gesellschaft*, V, 4, 149-150, cituojamas in J. Basanavičiūs, *Rinktiniai raštai*, 360
4 Plg. tarp daugelio kitų, J. Basanavičius, *Liet. pas. yvairios*, IV, 77.
5 „Ot, — sako, — aitvaras! Visur nusdavė: ir obuoliuosna, ir daržuosna!", LTR 3796 (69), cituojama in J. Vėlius, *Senųjų tikėjimų liekanos*, in *Dieveniškės*, 281; tai kraštas, kur aitvaras ir kaukai jau galutinai išnykę, iš dalies pakeisti velnio manifestacijomis.
6 *LKŽ: Laimykas* s. m. Gdž. „aitvaras".
7 *LKŽ: Aitvoras* C17, 3 „Slopinanti dvasia, slogutis" Plg. taip pat Nesselmanną in K. Būga, III, 339. *Slogutis* yra dažniausiai moteriškosios giminės būtybė, bet ir vyriškoji lytis kartais įmanoma.
8 Žr. infra, p. 86.
9 N. Vėlius, *Etiudas apie Šaukšteliškių pasakorių Balį Ilgevičių* in *Dubingiai*, 292.
10 Žr. *Kaukai*, p. 44.
11 J. Vėlius, *ibid.*
12 M. Mažvydas, *Catechismusa prasty szadei* lotyniškoji įžanga, cituota in J. Basanavičius, *R. r.*, 1970, 359-360.
13 Praetorius, *Deliciae prussicae*, ed. W. Pierson, 1871, psl. 26, in J. Basanavičius, *R. r.*, 361.
14 Žr. supra, *Kaukai*, p. 39.
15 „Pas vieną ūkiniką kasdien kepdavo *pautienę*, o niekas negaudavo valgyti anos (nes ją nešdavo aitvarui)". J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III. 328; Plg. taip pat *Liet. taut.*, IV, 529-530; *LKŽ* (Sl.), *aitivaras*.
16 Žr. J. Basanavičius, *R. r.*, 358-378; J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 151.
17 Aitvaro, pinigų teikėjo, problema bus nagrinėjama atskirai. Žr. infra, p. 75.
18 *LKŽ* (Grk.) str. *aitvaras*.
19 *LKŽ* (Sl.) str. *aitvaras*. Negalima slėpti mūsų interpretacijai atsirandančios kliūties dėl to, kad folkloriniai tekstai dažnai kalba apie Aitvaro teikiamus *grūdus*; tačiau nereikia užmiršti, kad *grūdai* yra jau buvę kontakte su šildymu kūlimo metu. Be to, patys būdingiausi pasakojimai, liečiantys grūdų teikimą, kalba apie tai *malimo* — t. y. jų transformacijos, šilumai padedant, į *miltus* — momentu (aitvaras pila grūdus į geldą pastatytą šalia

girnų). J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 327; pagaliau, kai kurie tekstai precizuoja, kad reikalas eina apie *džiovintus grūdus* (id., *ibid.*).

20 *LKŽ* (Sl.) str. *aitvaras:* galima čia pat dar pridėti *taukus* (*LKŽ* [Ms.] str. *kaukas*), kurie, kaip ir *miltai*, išgaunami sugrūdimo būdu.

21 *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 398-9.

22 „nusileidžia aitvaras ir pradeda *vemti* į klėtį pinigų arba varškės". *LKŽ* (Grk.). Plg. taip pat svečius, kurie atsisako gerti „velnio privemtą alų". *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 398-9.

23 Plg. pastaba 2; plg. taip pat *Kaukai*, p. 35.

24 Plg. *Die Wolfenbütteler, ibid.*, 360, pagal kurią lietuviai tikėję „ing szemepuszius, Eitwarius, kaukus . . .".

25 Šitaip Aitvarą apibūdina Jn Vo²842 (Kp.) in K. Būga, III, 339.

26 „Kur mėlynai raudonas, tai *piniginis*, o kur šviesiai kaip ir su gelsvu, tai grūdinis arba pieninis (aitvaras)". LTR (Kp.) in *LKŽ*. Plg. taip pat „Prūsuos vienas ponas parduodavo ir piniginius aitvarus", *LKŽ* (Grš.).

27 „Kaukas tik naudą, . . . tam prieš *pūkys* — pinigus neša". J. Basanavičius, *R. r.* 367 (informatorius A. Bruožis, 1907 m:, nuo Klaipėdos). Pagal 1849 m. pateiktus duomenis, *pūkio* vardas charakteringas Klaipėdos sričiai (J. Basanavičius, *Rr*, 366). Greičiausiai tai bus skolinys iš vokiečių kl. žodžio *Puck* (J. Balys), nors ir kontaminuotas liet. *pūko*, primenančio aitvaro kaip paukščio figūrą.

28 *LKŽ* (Rom.).

29 *LKŽ* (J.).

30 *Liet. kl. tarmės* (Rudiškiai), 215.

31 M. Valančius cituojamas *LKŽ*.

32 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, IV, 76-7.

33 „Šviesus gumbulas pasikėlė nuo žemės (kai „degė pinigai") *LKŽ* (P.). Plg. taip pat: „Mano moja matė degančius (užkastus) piningus" *LKŽ* (Lnkv.).

34 *LKŽ* (Lnkv.).

35 „Aitvarą Žagariečiuose vadina *Švitelis*, Gruzdėčiuose šviesą, palei žemę ainančią, vadina *žaltvikša*, pas mus (Trumpaičiuose) rodos asmi girdėjęs *žaltviska*. Iš Gruzdėčių J. Staponaitis, iš sod. Račių, sakė, kad vis tas pats: tiek *aitvaras*, tiek *švitelis*; tiek *žaltvikša* (Sl.)" J. Basanavičius, *Liet. pas.;* I, 129. Plg. K. Būga, I, 221, kuris duoda *žaltvikslas* (Ivinskis, 1861) iš *žaltvykšlė* (Mielcke) prasme „der Irrlicht".

36 Žr. J. Basanavičius, *R. r.*, 369, 358-78.

37 J. Basanavičius, *R. r.*, 369; Plg. *Kaukai*, p. 45.

38 Žr. infra, p. 81.

39 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 181-2 (informatorius K. Būga).

40 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, 127, 129, 130 (keturios versijos). Reikia pažymėti, kad aitvaro reakcija yra skirtinga šiais dviem atvejais: jis žiauriai reaguoja į „subinės parodymą", tuo tarpu kai marškinių praplėšimas išprovokuoja aitvaro sustojimą ir patarnavimų pasiūlymą (nors aitvaras nenustoja dėl to būti piktas).

41 Dvi versijos baudžia *niežų* apleidimu, trečioji juos pakeičia *utėlėmis*, o ketvirtoji kalba apie *apdeginimą*.

42 J. Basanavičius, *R. r.*, 372.

43 Plg. Aitvaro kerštą: į pečių įmestas *balinio kelmelio* formoje, aitvaras ne tik nesusijungia su židinio ugnimi, bet atvirkščiai, visa liepsna iššoka iš pečiaus ir iš karto padega visus trobesius (*Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 397-8).

44 Praetorius in *Mannhardt*, 536, in *Taut. darb.*, III, 205.

45 Žr. infra p. 102.

46 „Aitvarai, sako, esą velniai, bet juos galima matyti tik paukščių paveiksle (Kalvarija)." J. Basanavičius, *Liet. pas.*, II, 130.

47 Žr. supra, *Kaukai*, p. 35.

48 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, IV, 78.

49 Id., *ibid.*, III, 326.

50 Id., *ibid.*, II, 130.

51 Id., *ibid.*, II, 134.

52 Id.,. *ibid.*, III, 328.

53 *Stebuklinga paukštytė* in *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 1969, 362. Plg. taip pat dvi panašias versijas in J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, kalba eina apie miško paukštį, kuris, išvirtas ir suvalgytas, kiekvieną naktį po valgiusiojo pagalve palieka tam tikrą kiekį auksinių pinigų.

54 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 130-135.

55 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 326-7.

56 *Liet. taut.*, IV, 529-530; kiti tekstai kalba apie 9 ar 12 metų (Plg. J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, II, 181.) Tai vis magiški skaičiai.

57 Plg. tarp kitų, *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 397-8.

58 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 274.

59 J. Basanavičius, *R. r.*, 373. Nors Wekenstaedto liudymai yra dažnai įtartini, jo nurodymai, liečiantys *kelią*, pasitvirtina, palyginus juos su kitais tekstais, kalbančiais apie aitvaro atsikratymą ant *kryžkelės*.

60 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 326-7.

61 Žr. A. J. Greimas, *Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur in Sémiotiques textuelles*, specialus *Langages* numeris, 1973, XXXI.

62 *Žr. supra, p. 78.*

63 *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 396.
64 *Ibid.*
65 Volteris in J. Basanavičius, *R. r.*, 371 ir *LKŽ*.
66 *LKŽ* (Bs. *Mt.* I, 10).
67 Jie kitaip dar vadinami „karmazinskas pinigas". Užtenka padėti jį į banką, kad jis „išsivestų visą banką". Patogus būdas, pakeičiantis mūsų laikais praktikuojamus *hold-up*'us. *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 1969, 390.
68 Mums, deja, trūksta išsamios studijos, nagrinėjančios visai skirtingas *būrimo* ir *kerėjimo* operacijas. Apie *ligos užmetimą* žr. infra, *p. 87.*
69 Volteris in J. Basanavičius, *R. r.*, 371.
70 J. Basanavičius, *Liet. pas.*, II, 134.
71 Id., *ibid.*
72 Savivaldybės tarnautojas, kuris, man vaiku esant, Kupiškyje rūpinosi išmatų kuopimu ir išvežimu, buvo vadinamas „auksavežiu".
73 E. Fraenkel in *Archiv für slavische Philologie* (1951) XXI, 1, 140-150.
74 *LKŽ*; plg. K. Būga, II, 99, kuris *áite* atpažįsta antrąjį elementą dieviškojo antroponymo *Gardoyts=Gard+aitas;* plg. K. Būga, III, 336, kuris duoda papildomų pavyzdžių: „Kur tu tokį *aitą* prisiprašysi į (un) darbą".
75 Plg. „Nuaitavau krosnį (nutaikiau iškūrenti), tai ir pyragai iškepė". *LKŽ* (Lš.).
76 Plg., pavyzdžiui, indų dievybę, kuri, dėl savo žiaurumo, vadinama *Kali Švelnioji.*
77 J. Basanavičius, *R. r.*, 358. *LKŽ*, cituodamas N ir K, duoda pavyzdį: „Aitvaras jo plaukus sužindo, suvėlė".
78 K. Būga, III, 339 (R II, 187, 250) Ši polisemija yra paliudyta ir Nesselmanno, pagal kurį *aitvaras* yra, iš vienos pusės, „der Alp, der fliegende Drache, der nach dem Volksglauben Schätze bringt" ir, iš kitos, „den Pferden die Haare zusammendreht, usw. (nicht der Maar, der die Schlafenden drückt)", *ibid.*
79 *LKŽ* (Lp.).
80 *LKŽ* (Ss.).
81 *LKŽ* (Arm.). Reikia atžymėti labai ryškią šiame sakinyje *Kaltūno* personifikaciją; plg. „Kaltūnvėlė vyrams plaukus suveldėvo" *LKŽ* (Vl.).
82 *LKŽ* (Dplš.).
83 *LKŽ* (Rk.).
84 *LKŽ* (Zp.).
85 *LKŽ* (Kpsl.).

86 *Litauische Zaubersprâche*, Helsinki, Suomulainen Tiedeakatemia, 1929, psl. 92.
87 Plg. V. J. Mansikka, *op. cit.*, passim.
88 Žr. supra, p. 82.
89 J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, 128.
90 Žr. supra, p. 87.
91 „Kad arklys kaltūnus tur, reik juos su akmeniu nukirsti; kad su peiliu nupiausi, arklys ar *apjanka*, ar *apraišta*", *Taut. darb.*, (Mažoji Lietuva), III, 9.
92 *LKŽ* (Kltn.).
93 *Liet. taut.*, IV, 539.
94 J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 327.
95 Tai G. Ginken užregistruotas ir jo *Žyvaia Starina*, 1894 m. paskelbtas pasakojimas, perspausdintas in J. Basanavičius, *Liet. pas. yv.*, III, 326-7.
96 *Taut. darb.*, III, 194-5.
97 Žr. supra, p. 80.
98 *Strampas* reiškia „pagalys" (*LKŽ*). Atrodo, kad šiuo žodžiu ironiškai vadinamas *aitvaras*.
99 *LKŽ*.
100 J. Jurginis cituoja K. Jablonskis, *Lietuviški žodžiai senosios Lietuvos raštinių kalboje* in *Kult. barai*, 1970, 4, 59-60.
101 *De Diis Samagitarum*, 41, o ne kaip „buveinės pakeitimo dievas" (psl. 20), dėl blogo vertimo atsidūręs lietuviškame tekste.
102 J. Jurginis, *ibid.*, 60.
103 *apidėmės* sf. pl. reiškia „kapai, kapinės" *LKŽ*; plg. *Kaukai, p. 61.*
104 *Ibid.*
105 „Kodėl aš tos bestijos nepalikau ant *kelio*", — apgailestauja žmogus (*Ibid*).
106 *De Diis Samagitarum*, 19. Kitoje vietoje (p. 21) sakoma tiktai, kad jis garbinamas Plateliuose.
107 *LKŽ*.
108 *LKŽ* (G. 91)
109 *LKŽ* (J.)
110 *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, 397-8.
111 LTR 1434 (2) in *Merkinė*, 306-7.
112 *Liet. taut.*, II (Velykinės dainos).
113 *Liet. taut.*, III, 544-7.
114 *Liet. taut.*, III, 551-2.
115 Žr. *supra, p. 73.*
116 *LKŽ* (Užp.).
117 K. Būga, I, 135.

118 *LKŽ.*
119 *LKŽ.*
120 J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, 28.
121 Id., *ibid.*, II, 135.
122 „Viesulai sukantis, velniukai svodbą kelia". J. Basanavičius, *Liet. pas.*, I, 28.
123 *Taut. darb.*, IV, 301-2.
124 *Liet. taut.*, IV, 585-6.
125 *Ibid.*, IV, 582.
126 *Ibid.*, IV, 583.
127 *Ibid.*, IV, 301-2.
128 *Ibid.*, IV, 585-6.
129 Praetorius, *Deliciae Prussicae*, ed. Pierson, Berlin, 1871,p. 27 in K. Būga, I, 148.
130 Kossarzewski, *Lituanica* in *Taut. darb.*, III, 137.
131 Id., *ibid.*, 145.
132 *Taut. darb.*, III, 185-6.
133 *Ibid.*
134 *Liet. taut.*, IV, 384-6.
135 Kossarzewski, *Lituanica* in *Taut. darb.*, III, 135; *Vėjo brolis* čia, kiek kitaip atvaizduotas, sutapdinamas su *Šiaurės Vėju.*
136 *Liet. taut.*, III, 230-2.
137 *Liet. taut.*, IV, 586.
138 LTA 982 (59) in *Taut. darb.*, VI, 113-114 (Tekstas užregistruotas Prūsų Lietuvoje, Ragainės apyl.; J. Balio studija).
139 Id., *ibid.*, psl. 113.

ANTRAS SKYRIUS

AUŠRINĖ IR LAIMA

Gyvenimo ir mirties, likimo ir laimės samprata lietuvių mitologijoje

AUŠRINĖ*

ĮŽANGINĖS PASTABOS

Šiuo rašiniu norima bandyti išryškinti ir, kiek tai įmanoma, išsiaiškinti vieną lietuviškosios kultūros aspektą — lietuvių bendruomenės pažiūras į gyvenimą ir mirtį, o drauge ir į su jomis susijusias likimo ir laimės, jaunystės, grožio ir naudos sąvokas. Kelias, kuriuo tikimasi prisiartinti prie šios problematikos — tai etninės kultūros duomenų, išsaugotų tautosakos, liaudies tikėjimų ir papročių forma, panaudojimas.

Metodas, kurio pagalba šioje pirmoje rašinio dalyje bus stengiamasi atstatyti dievaitės Aušrinės figūrą ir jos veiklos sferą, yra paprastas, bet drauge ir pavojingas. Paėmus vieną iš tūkstančių lietuviškų pasakų, bus bandoma ją skaityti, tarytum jinai būtų ne pasaka, o mitas, ieškant reikšmių, glūdinčių po paviršutine teksto antklode. Šitoks skaitymas iš esmės niekuo nesiskiria nuo poemos išsiaiškinimo, nuo psichoanalisto noro suprasti savo pacientą ar nuo kryžiažodžių sprendimo. Progos suklysti slepiasi kiekviename teksto užkampyje, ir riba tarp intuicijos ir „fantazijos" nevisada aiški. Mitinę tiesą saugoja tiktai teksto palyginamumas su kitais, panašiais ir skirtingais, tekstais, ir jo vidujinė koherencija.

Pasirinktoji pasaka paimta iš M. Davainio-Silvestraičio rinkinio, paskelbto Vilniuje, 1973 m., *Pasakos, sakmės, oracijos* pavadinimu. Pačiai pasakai duotas „Saulė ir Vėjų Motina"

---

* Šios studijos pirmoji dalis išspausdinta *Metmenyse* Nr. 33 (1977) ir Nr. 34 (1977).

vardas (psl. 309-313): jis būdingas tuo, kad itin gerai atženklina atstumą, skiriantį du — „paviršutinio" ir „gilaus" — skaitymo būdus.

Kad skaitytojas galėtų lengviau susigaudyti, paduodamas visų pirma ištisas pasakos tekstas, vėliau pakartojant, vieną po kito, atskirus analizuojamus jo segmentus.

Buvo 3 broliai. O vienam broliui, Juozapui, vis rodės akyse dvi saulės — rykmetį par pusryčius, o vakare par paludienį; o teip nemato antros saulės. Prašė savo brolių, kad leistų jį ieškoti antros saulės. Broliai išleido, bagaslovijo.

Atsitraukė į kitas žemes, užėjo dideles girias. Girdžia — girioje lermas. Jam ciekavastis, kas ten provojas. Žiūri — levas, vanagas, skruzdė ir vilkas, pasipiovę jautį, nemoka pasidalinti. Užtėmijo levas šviežų žmogų, vadina pri savęs artyn:

— Žmogau, būk teip loskavas, pardalink mums tą męsą.

Atpiovė (žmogaus) galvą skyrium, padavė skruzdei:

— Maža esi, gali ten išėsti visas skyleles!

Raumenis padavė levui, kaulus — vilkui, grobus — vanagui.

— Ar visi kanteni mano pardalinimu?

— Labai loskavi!

Kožnas davė jam po biskį savo plaukų, skruzdė davė ūsą, vanagas — plunksną:

— Kad bus bėda, ant mūsų duotų daiktų pamislyk, tei bus teip.

Paejo jis į girią toliau, panorėjo valgyti — pamislijo ant vilko. Stojose vilku, susigavo aviną, pasivalgė. Pamislijo ant vanago — stojose vanagu, greitai nukeliavo į svetimą šalį. Tropijo užlėkti ant vėjų motinos. Įeina į trobą, pagarbina dievą.

— Ant amžių. Ko ieškai?

— Ieškau antros saulės!

— Paritysiu kamūlį, sek paskui tą kamūlį, nueisi pri mano motinos.

Įsikando, būdamas vanagu, siūlą į snapą, toli labai keliavo, kad daejo. Daejo pri vėjų motinos. Motina pastatė jį pri sodo už sargą:

— Kad išdabosi sodą, rytoj žinosi saulę!

Davė jam palošių, išejo jis į sodą. Vidury nakties atejo žmogus, kad jam buvo medžiai ligi dvišakumai. Paima tas milžinas par tvorą, išsirauna ir neša. Užmetė su šoble ir nukirto rankas milžinui, kuris nuejo atgal. Po valandai atejo kitas, girią po kojų laužydamas. Pasirėmė ant tvoros, norėjo vėl rauti obelę. Nukirto jam galvą. Atejo trečias — nukirto par pusę.

Kaip atsirado diena, jis nuejo pas gaspadinės, apipasakojo bėdą šios nakties. Nuejo drauge motina į sodą apžiūrėti, rado tris

milžinus užmuštus. Už tą gerą dovanojo jam tris obūlius. Tie obūliai buvo dideliai brangi cenia.

Sušaukė savo vaikus, keturis vėjus, klausė jų:

— Ar nematėt kur antros saulės?

Šiaurys vėjas atsakė:

— Tei ne saulė. Aš šiandie buvau ir mačiau. Yra pana ant marių salos, turi dvarą, su tokiais plaukais, kaip saulė.

Vėjų motina vėl paritino jam siūlų kamūlį. Įsikando siūlą į snapą, vanagu pasivertęs, nukeliavo pri marių krašto. Atbėgo šiaurys vėjas pas jį, pamokino:

— Dabar lauk vakaro. Pareis tos panos bulius su trims karviums iš giros, plauks par mares į aną pusę. Įsikibk buliui į uodegą, parneš tave į aną pusę. Paskui pasinerk parplaukęs, bo jis subadys, kai pamatys. Kaip išeisi iš vandens, rasi beržinį kelmą ant tos salos. Palįsk po tum kelmu, bo bulius tave ieškos. Po pusryčių eikš į pakajų, rasi tą paną bemiegtančią. Ji guli kniūpščia. Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų. Ji sakys: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės". Sakyk: „Aš ant tavęs išplauksiu". Iki trijų žodžių teip sakys. Paskui sakys: „Tu mano, aš tavo". Tei tada paleisk.

Ir parejo bulius iš girios su karviums. Įsikibo į uodegą bulio, parnešė par mares. Teip padarė. Paną jis paskui paleido, kaip ji pasakė: „Tu mano, aš tavo". Juodu ten gyveno daugel metų. Jis, kaip mažesnis, slūga jos. Jis pats varydavo kožną rytą karves par mares. Jau jam bulius nieko nedarė.

Vieną kartą rado ant erškėčio tos panos vieną plauką užkibusį ir rado kiaurą riešutą. Suvyniojęs plauką, įkišo į tą riešutą, įmetė į mares. Atspįsta iš marių spindulys į dangų, kaip žvaigždė didžiausia.

Viens karalaitis važinėdamas ant marių, pamatė naujyną. Užstatė akruotą tiesiai ant tos žvaigždės, privažiavo artyn, nužiūrėjo par žiūronus ir rado tą riešutą. Ko greičiau bėgo atgal namon. Turėjo seną bobutę raganą:

— Sakyk, bobut, kas tas do plaukas yra?

— Yra pana tokiais plaukais!

— Ar negalėtum čia ją pargabenti? Aš tau aukso lopšį nuliesiu, dieną ir naktį supsiu už tai.

Ragana apsivertė į ubagę ir nuejo pri tos panos, pradėjo pasakoti, kad ją iš akruoto išmetė ant kranto:

— Aš, biedna žebrokė, prašiau, kad pavėžintų, o jie mane ant kranto čia paleido. Mažu ponia loska, priimk mane už slūgą. Viernai slūžysiu.

Priėmė ją. Pabuvo nedėlią ir antrą, įsivierijo kaip tikra slūga. Ką pana liepia padaryti, tai dusyk geriau padaro. Ragana, matydama

naktį karalaitį, liepė jam nulieti aukso akruotą ir atvažiuoti, kur jis rado tą jos riešutą. Kad būtų sidabro tiltas.

Rytą 8 adyną atsikėlė pana, išejo iš savo dvaro, pamačius šviežų akruotą. Tokio dar akruoto nebuvo. Ta bobutė ėmė vadinti paną:

— Eikiava pasižiūrėti!

Pana buvo išejus vienplaukė. Buvo begrįžtanti paimti skepetą. Čerauninkė pasakė:

— Aš atnešiu skepetą!

O jos vyras miegojo. Ragana pajėmė peilį ir papiovė jos vyrą. Išjėmė plaučius ir kepenis, praeidama įmetė į mares. Ponia nežino, ką ten ji padarė. Priejo pri akruoto artyn — mato, kad ant to akruoto nėra nei jokio žmogaus. Čerauninkė jėmė vadinti ponią ant akruoto pasižiūrėti. Kaip užejo ant akruoto, tas pasidavė į mares. Iššoko karalaitis, pajėmęs paną, įsivedė į pakajų:

— Nesibijokis, pas manęs geriau būsi, kaip čia. Turiu karalystę, turiu vaiską.

Parsivežė ją į savo karalystę. Norėjo ją ženytis trumpai.

— Aš negaliu tekėti be metų! Gailius savo tėvo, neseniai mirė.

Kaip galėdama trukdino čėsą, kad tik jis nesiženytų.

Susibėgo visi keturi vėjai pas motinos savo paklausinėt naujynų. Žiūri, kad motinos sode suvytę visi obūliai.

— Del ko teip čia, motuš, yra?

— Bėkiat žiūrėti, musėt, tas mūsų prietelis negyvas yra, kur mūs sodą dabojo.

Rado jį papiautą. Pradėjo ieškoti po krantus, vandenis plaučių jo. Pamatė — vėžys labai didelis bevelkąs į olą. Atjėmė plaučius ir kepenes. Šiaurinis vėjas panėrė į mares ir išnešė gyjančiojo vandenio ir gyvuonies. Sutepė, sumazgojo — stojos sveikas ir gyvas.

Klausia:

— Kur ta pana dingo?

— Nežinau, aš buvau užmigęs.

— Tu buvai papiautas.

Puola į visus kraštus — nėr jo panos niekur. Prašė vėjų rodos:

— Ką man dabar reikia daryti?

Šiaurys vėjas:

— Eik į jos pakajų, rasi kamanas ir balną. Pasibalnok bulių savo, stosis toks arklys, kad nebus ant visos karalystės tokio driganto. Užsėsk, josi marėms geriau, kaip žeme. Ir nuneš jis į tą karalystę, kur ji yra. Ten bus tą dieną arklių jomarkas, ieškos karalius pirkti drigantą. Kai derės, sakyk: „Jei perkat, pirkiat, čėso neturiu". Kol išeis pana.

Išėjo pana, pažino gyvolį savo. Pajėmė jam už rankos ir stojo vyrui ant kojos ir užlipo. Ir pakilo į padanges, pabėgo į savo dvarą. Karalius paliko smūtnas. Klausia karalius čerauninkus:

— Ką reikia dabar daryti?

— Jau nėr rodos nei jokios!

Pana parkeliavus paleido savo bulių. Bulius priklaupė ant kelių, prašneko žmogaus balsu;

— Kirsk mano galvą!

Pana nenorėjo kirsti, ale tik turėjo kirsti. Nukirto galvą — prapuolė ketvirta dalis marių, pasidarė žemė. O iš buliaus jos brolis stojos. Nukirto visų trijų karvių galvas — stojos sesers. Prapuolė visos marės, pasidarė žemė. Pradėjo svietas gyventi. O ji paliko karalienė ant tos žemės, o vyras jos — karaliumi. Vyras jos išsipakūtavojo už jos brolį ir už seseres. Paliko ščėslyvais ir gyveno.

Ant to baigias.

I. STEBUKLINĖ PASAKA AR MITAS

Buvo trys broliai. O vienam broliui, Juozapui, vis rodės akyse dvi saulės — rykmetį par pusryčius, o vakare par paludienį; o teip nemato antros saulės. Prašė savo brolių, kad leistų jį ieškoti antros saulės. Broliai išleido, bagaslovijo.

Visa eilė šio įžanginio segmento elementų atitinka stebuklinės pasakos kanonus:

(1) *Trijų brolių* buvimas, nusakant išeiginę situaciją.

(2) Išvykimas ko nors *ieškoti.*

(3) *Palaiminimas* išvykstančiojo.

Kai kurie kiti teksto bruožai yra greičiau neįprasti:

(1) Nebuvimas vyresniosios kartos atstovų (tėvų arba karaliaus), kurie vaidintų — tiesiogiai ar netiesiogiai — Siuntėjo rolę, nurodydami kam, kokių vertybių vardan misija atliekama.

(2) Prašymas leidimo išvykti pas brolius: paprastai trys broliai išvyksta kartu, arba vienas po kito.

(3) Herojaus vardo — Juozapas — retumas.

Šie nenumatyti elementai iš karto atkreipia skaitytojo dėmesį, išskirdami šią pasaką iš kitų tarpo. Tačiau lemiantis mitinis teksto pobūdis pasirodo objekto, kurio ieškoti išvykstama, pasirinkime: vietoje įprastinės *laimės,* čionai trokštamu

objektu įrašyta *Antroji Saulė*. Neįprastas herojus ieškos tad neįprasto vertingo objekto.

Pirmasis segmentas duoda, savaime suprantama, per maža duomenų, kad galima būtų pradėti ieškoti atsakymo į klausimą — nuo kurio priklauso visa šio teksto interpretacija — kas, būtent, yra ta Antroji Saulė. Reikia tad šią problemą atidėti bent iki IV-jo segmento, kur *Šiaurys Vėjas* pasiūlys mums savo paaiškinimą.

Bendrai paėmus, jau dabar matyti, kad turime reikalo su tekstu, kuriame gausu pasakinių motyvų, susirišusių su mitologiniais duomenimis. Tai padidina ir skaitymo sunkumus ir jam reikiamą atidą.

II. TEISINGAS PADALINIMAS

Atsitraukė į kitas žemes, užejo dideles girias. Girdžia — girioje lermas. Jam ciekavastis, kas ten provojas. Žiūri — levas, vanagas, skruzdė ir vilkas, pasipiovę jautį, nemoka pasidalinti. Užtėmijo levas šviežų žmogų, vadina pri savęs artyn:

— Žmogau, būk teip loskavas, pardalink mums tą męsą. Atpiovė (žmogus) galvą skyrium, padavė skruzdei:

— Maža esi, gali ten išėsti visas skyleles! Raumenis padavė levui, kaulus — vilkui, grobus — vanagui.

— Ar visi kanteni mano pardalinimu?

— Labai loskavi!

Kožnas davė jam po biskį savo plaukų, skruzdė davė ūsą, vanagas — plunksną:

— Kad bus bėda, ant mūsų duotų daiktų pamislyk, tei bus teip.

Paejo jis į girią toliau, panorėjo valgyti — pamislijo ant vilko. Stojose vilku, susigavo aviną, pasivalgė. Pamislijo ant vanago — stojose vanagu, greitai nukeliavo į svetimą šalį.

1. Gyvuliai pagalbininkai

Antrasis segmentas naudoja dažną stebuklinių pasakų motyvą — gyvulius pagalbininkus, žinomą visame pasaulyje: tai charakteringas *migruojantis motyvas*.

Tačiau reikia iš karto pastebėti, kad tuo atveju, kai šis motyvas būna pilnai išvystytas, kiekvienas gyvulys, kuriam herojus buvo padėjęs iš bėdos išsisukti, savo eile virsta

pagalbininku ir savo pasirodymu reikiamu momentu sudaro lyg ir atskirą pasakos epizodą: pasakos struktūra tampa tuo būdu lygiasvorė pagal principą „tu man, aš — tau" ir paremta implicitine sutartimi.

Mūsų atveju, pasakotojui reikalingas ir jo panaudojamas tolimesniam pasakos išvystymui tik vienas pagalbininkas — *vanagas*: jis herojui padės persikelti į kitą mitinę erdvę. Pritaikant metodologinį *skaitymo* principą, pagal kurį kiekvienas tekstas ar jo fragmentas turi būti skaitomas ne nuo pradžios, o nuo pabaigos, lengvai išryškėja ir viena iš pagrindinių šio mūsų segmento naratyvinių funkcijų: visas padalinimo motyvas atrodo išvystytas tik tam, kad herojus galėtų surasti jam reikalingą *pagalbininką*.

Aišku tačiau, kad vanagą į tekstą įvesti ir jį pagalbininku padaryti mūsų pasakos pasirinktas „teisingo padalinimo" būdas nėra nei vienintelis, nei privalomas: pasakose tas ar kitas paukštis herojui padeda persikelti iš vienos erdvės į kitą už bet kokią paslaugą, dažniausiai, už jo vaikų išgelbėjimą. Iškyla tad pagrįstas klausimas: kodėl gyvulių pagalbininkų įsigijimo reikalingumas mūsų pasakoje išsprendžiamas įvedant specifinį, neprivalomą *teisingo padalinimo* motyvą?

2. Herojaus kvalifikacija

Naratyvinė logika, naratyvinių struktūrų pažinimas padeda suprasti teisingo padalinimo — kuris irgi yra pasikartojantis ir migruojantis motyvas — funkcionalinę reikšmę.

Pirmasis šio supratimo elementas — teksto naudojamų *erdvių* paskirstymo modelis. Herojus savo pagrindinį žygdarbį atlieka *utopinėje* erdvėje („kitame pasaulyje": po žeme, po vandeniu, danguje); jo kilminė erdvė, iš šio taško žiūrint, yra *heterotopinė*, o persikėlimas iš vienos erdvės į kitą atliekamas peržengiant *paratopinę* erdvę. Lietuviškose pasakose — kaip ir pas kaimyninius germanus ar slavus — tokia paratopinė erdvė dažniausiai yra *giria*, kuri randasi už sukultūrinto pasaulio ribų, bet kurią reikia pereiti, norint surasti kitą, „galimą" pasaulį. Šitoje tai erdvėje ir vyksta paprastai herojaus *išbandymas*, kurio

pasėkoje herojus tampa *kvalifikuotas* savo būsimus žygdarbius atlikti.

Prisitaikant šį modelį mūsų tekstui, nesunku matyti, kad „teisingas padalinimas" — tai užduotis, kurią herojus turi atlikti, kad taptų herojumi. Užduotys būna įvairios: gali būti išbandomi herojaus pajėgumas, jo gudrumas ir t. t. Pagal užduoties pobūdį, klausytojas-skaitytojas sprendžia apie tikrąją herojaus *prigimtį,* bet kartu ir apie prigimtį Siuntėjo, kurio pavestą misiją herojus atlieka.

Atsakymas į klausimą, kodėl mūsų tekstas įveda „teisingo padalinimo" motyvą, savaime aiškėja šio naratyvinio modelio rėmuose: herojaus išbandymas ir jo pasėkoje įgyta kompetencija liečia (a) herojaus *mokėjimą elgtis* (b) darant *teisingus sprendimus.* Tuo pačiu paaiškėja ir suverenumo sfera, kuriai priklauso mūsų teksto herojaus veikla: tai *Mitros,* būtent, kontraktualinio suverenumo sritis.

3. *Herojaus metamorfozės*

Šio segmento kontraktinė struktūra ryški: herojus atlieka, gyvulių prašomas, teisingą, visus patenkinusį padalinimą. Už atliktą paslaugą jis čia pat apdovanojamas kiekvieno gyvulio *„plauku"* ir tuo būdu įsigyja net kelis savo būsimai veiklai *pagalbininkus.*

Pagalbininko statusas naratyvinėje struktūroje reikalingas paaiškinimo: pagalbininkas pasakojime gali būti atskiras aktorius (gyvulys, žmogus, magiškas objektas, ir t. t.) bet, turėdamas tokią autonomišką figūrą, jis kartu yra ir neatskiriama herojaus prigimties dalis. Prancūzų epopėjos herojus Rolandas, pavyzdžiui, turi stebuklingą kalaviją — Durendalį, bet tai reiškia tuo pat metu, kad ir jis pats yra nepaprastas stipruolis. Kitaip sakant, pagalbininkų turėjimas — tai tik figūratyvinė priemonė herojaus prigimties pagrindiniams atributams vaizduoti.

Mūsų atveju todėl įsigijimas *vilko* ar *vanago* plauko reiškia ne ką kita, o būtent tai, kad herojus įsigija pagrindines ypatybes, apibūdinančias *vilko* ar *vanago* prigimtis.

3-1. Plaukas

Mūsų tekste vartojamas žodis *plaukas* pilnai neatitinka jo definicijai kaip „siūlo pavidalo išauga žmogaus ar gyvulio odoje"[1]: jis tinka ir skruzdės *ūsui* ir vanago *plunksnai* pavadinti. Tai labiausiai išorinė, nors kartu ir jam priklausanti, kiekvieno gyvio kūno dalis, jo metonimas, galintis atstoti visą kūną. Savaime peršasi dvi skirtingos *plauko* panaudojimo galimybės.

Visų pirma, kito asmens plauko turėjimas su savimi (mylimosios, vaikų ar tėvų plaukų nešiojimas medalijone) nustato privalomą ryšį tarp plauko turėtojo ir jo savininko, neišvengiamai juos suartindamas: tai tik profaniška, degraduota plauko pagalba nustatomų ryšių forma. Stebuklinėse pasakose, plauko turėjimas ir apie jo atstovaujamą būtybę pagalvojimas paprastai iššaukia tos būtybės akivaizdų prisistatymą: šie abu atvejai savo prigimtimi vienodi, jie tesiskiria tiktai *plauku* vaizduojamų ryšių stiprumo ir efektyvumo laipsniu. Mūsų pasakoje minimas *vanagas* galėjo, pavyzdžiui, padovanoti savo „plauką" — plunksną: ją turėdamas ir apie vanagą pamąstęs herojus išprovokuotų vanago pasirodymą, o tasai, savo ruožtu, būtų galėjęs, kaip pasakose priimta, užsisodinti herojų ant savo nugaros ir perkelti jį į kitą erdvę.

Mūsų tekste įrašyta *plauko* funkcija yra skirtinga. Jo pagalba tarp dviejų asmenų sudaryto ryšio stiprumas, žinoma, ir čia neabejotinas, tačiau herojaus „pamislijimas ant vilko" ar „ant vanago" eina toliau, iššaukdamas jo metamorfozę į vilką ar vanagą. Čia jau turime reikalo su specifiniu mitiniu galvojimu, pagal kurį kiekvieno gyvio „plaukas" metonimiškai atitinka jo kūnišką pavidalą, kurio pagalba jis pasireiškia šiame pasaulyje fenomenalinėje plotmėje. Tačiau ir tokio aiškinimo dar neužtenka. Kitame „teisingo padalinimo" variante[2] herojus, padalijęs beržą tarp levo, skruzdėlės ir sakalo, gauna iš kiekvieno „po tokią laimę", kurios pagalba, kai tik panorėsiąs, galėsiąs „parsiversti" į vieną ar kitą iš šių gyvių. Neabejotina, kad *laimė* yra čia *plauko* sinonimas. Mūsų pasiūlytas pirmasis aiškinimas yra nepilnas todėl, kad jame dar per arti laikomasi

tradicinės, įprastos kūno ir sielos dichotomijos: *laimė-dalia* yra viena iš asmenybę sudarančių kūniškai dvasiškų vienetų, kuri gali turėti savo buveinę žmogaus kūne, bet gali būti ir nuo jo atskirta, gyventi, pavyzdžiui, gulbėje, avinėlyje ar gerai parinktoje žmonoje. Šiai *laimės-dalios* problemai, itin svarbiai norint suprasti lietuvių pasaulėžiūrą, teks antroje šios studijos dalyje paskirti nemaža vietos: prie jos tad čia ir nesustosime. Tačiau net ir toks paviršutinis *plauko-laimės* išaiškinimas padės suprasti vieną iš pagrindinių šio mito epizodų — „marių panos" plauko pasireiškimą danguje žvaigždės pavidalu (Žr. VI-is segmentas).

3-2. Vanagas ir vilkas

Pažymėtina, kad mūsų pasakojimas neišnaudoja visų iš anksto pasiūlytų metamorfozės galimybių, o pasirenka iš jų tiktai dvi — pasivertimą į vilką ir vanagą.

Vanago pasirinkimo prasmė gana aiški: naratyvinėje plotmėje jis atlieka numatytą funkciją, perkeldamas herojų iš paratopinės — girios erdvės į utopinę — atmosferos erdvę. Kadangi, kaip jau minėjome, pagalbininko įsigijimas reiškia herojaus praturtėjimą naujais jo charakteristikos atributais, tai herojaus pasivertimas į vanagą suteikia jam *tarpininko* ypatybę tarp tam tikros žmogiškosios ir tam tikros dieviškosios sferos. Mitologine prasme *vanagas* laikomas arba *gegutės* vyru arba jos žiemos metu prisiimamu pavidalu.[3] Turint galvoje, kad gegutė — likimą nustatanti mitinė būtybė, tuo pačiu priklausanti *Mitros* — dieviško *žinojimo* sferai, herojaus kaip tarpininko bruožas pasipildo kelio susisiekti, komunikuoti su dieviškuoju pasaulio žinojimu. Nenuostabu tad, kad herojus-vanagas suranda kelią pas *Vėjų Motiną* ir yra jos gerai priimamas.

Sunkiau nustatyti tikslią *vilko* funkciją: jis skiriasi nuo kitų gyvūnų — levo ir skruzdės — tuo, kad jam pritaikoma metamorfozės procedūra, tačiau herojaus į vilką pasivertimo tikslas — pavalgyti avienos — neatrodo pakankamai rimtas ir, svarbiausia, nėra naratyviai pagrįstas, kaip, pavyzdžiui, jo

pasivertimas į vanagą. Tai atrodo gana tipiškas *hapax'o* atvejis: mitinė figūra pasakotojo išsaugojama, nebežinant nei jos reikšmės, nei jos pasireiškimo būdų. Pažymėtina, kad lietuvių mitologijoje *vilkas*[4] — kartais *geležinis vilkas*[5], kartais *varinis vilkas*[6] sutinkamas iš pirmo žvilgsnio gana netikėtose aplinkybėse: jis yra arba pats meilužis — gundytojas, įkalbinąs seserį atsisakyti nuo incestinio gyvenimo su broliu, arba pagalbininkas herojaus, išvykusio ieškoti „panos" arba „karalaitės" svetimoje šalyje ar kitoje karalystėje. Ar vienu ar kitu atveju, jis pasireiškia, kaip endogamijos priešas ir naujos šeimos struktūros, pagrįstos egzogaminiais santykiais ir *sutartimi* nustatomomis vedybomis, įsteigėjas. Mūsų herojus, galįs pasiversti vilku — o gal, neužrašytose ar mums dar nežinomose versijose, ir pasivertęs vilku tam tikslui atitinkamame pasakos epizode? — kaip tik ir atstovauja meile pagrįstų kontraktualinių santykių tarp dviejų pasaulių ieškotoją.

Prie *vilko* figūros teks dar grįžti kiek vėliau (III-jame segmente).

III. STEBUKLINGŲ OBUOLIŲ SODAS

Tropijo užlėkti ant vėjų motinos. Įeina į trobą, pagarbino dievą.

— Ant amžių. Ko ieškai?

— Ieškau antros saulės!

— Paritysiu kamūlį, sek paskui tą kamūlį, nueisi pri mano motinos.

Įsikando, būdamas vanagu, siūlą į snapą, toli labai keliavo, kad daejo. Daejo pri vėjų motinos. Motina pastatė jį pri sodo už sargą:

— Kad išdabosi sodą, rytoj žinosi saulę!

Davė jam palošių, išejo jis į sodą. Vidury nakties atejo žmogus, kad jam buvo medžiai ligi dvišakumai. Paima tas milžinas par tvorą, išsirauna ir neša. Užmetė su šoble ir nukirto rankas milžinui, kuris nuejo atgal. Po valandai atejo kitas, girią po kojų laužydamas. Pasirėmė ant tvoros, norėjo vėl rauti obelę. Nukirto jam galvą. Atejo trečias — nukirto par pusę.

Kaip atsirado diena, jis nuejo pas gaspadinės, apipasakojo bėdą šios nakties. Nuejo drauge motina į sodą apžiūrėti, rado tris milžinus užmuštus. Už tą gerą dovanojo jam tris obūlius. Tie obūliai buvo dideliai brangi cenia.

1. Stereotipiniai motyvai ir logikos klaidos

Šis segmentas savo akcijai vystyti ir vėl naudoja net du stereotipinius, migruojančius motyvus:

(1) *Kamuolį keliui rodyti.*

(2) Stebuklingų obuolių sodą.

Abu šie motyvai reikalingi tam, kad herojus galėtų, pagal savo naratyvinę programą, atlikti šioje teksto erdvėje jam skirtus uždavinius:

(1) surasti kelią į savo tikslą,

(2) įsigyti vertingą objektą-obuolį.

Reikia pastebėti, kad šiame trumpame fragmente sutinkamos net dvi stambios logikos klaidos: atrodo, kad pasakotojas, laimingas suradęs konvencionalinius motyvus, padedančius jam sėkmingai vystyti intrigą, užmiršta mitologinį pasakojimo tikslą ir nebesirūpina savo veikėjų tikslios išvaizdos ir prigimties išlaikymu. Į šį segmentą tad galima žiūrėti, kaip į gerą pavyzdį, iliustruojantį mito į pasaką degradacijos procesą.

Pirmoji klaida — tai per ankstyvas *Vėjų Motinos* pasirodymas. Normalioje stebuklinėje pasakoje šioje pozicijoje turėtume rasti vieną iš gyvulių-pagalbininkų. Kadangi veiksmas vyksta „svetimoje šalyje", gyvulius čia įvesti gana sunku: jų vietoje reikėtų laukti kokios nors antraeilės mitinės būtybės ar dievybės. Į personažo lūpas įdėtas pasakymas „nueisi pri *mano* motinos" rodytų, kad pagalbininko rolę čia vaidina *Vėjų Motinos* duktė. Tačiau jokios moteriškos lyties vėjinės dievybės — be gana abejotinos *Vėjų Motinos* — bent iki šiol mums dar neteko lietuviškame kontekste sutikti. Pagalbininko figūra taip ir lieka neaiški, gerai, kad jokia rolė ateityje jam ir nenumatyta.

Antroji klaida — tai nukautų milžinų ir jų lavonų skaičiaus neatitikimas: pirmasis milžinas, kuriam herojus nukerta rankas, „nueina atgal", o tuo tarpu rytojaus rytą Vėjų Motina randa *trijų* milžinų lavonus. Atrodo, kad pasakotojas čia bus susimaišęs, panaudodamas kovos su milžinais aprašymui labai stebuklinių pasakų mėgstamą *triplikacijos* procedūrą. Vietoj vieno milžino įvedus tris milžinus, pergalė atrodo didesnė,

ypač jei ji dar pabrėžiama tuo, kad pirmą kartą nukertamos rankos, antrą — galva, o trečią — jis perkertamas per pusę. Tačiau, ir vėl, kaip ir Vėjų Motinos — dukters atveju, pasakotojas pasileidžia pavėjui, leisdamas veikti jo mėgstamo literatūrinio žanro mechanizmui, ir personažas, turįs reprezentuoti milžinų klasę, išblunka: lieka tik jo, kaip sodo niokotojo, funkcija ir charakteringas jo išvaizdos bruožas — nukirstos rankos.

Tokiu būdu, viename ir tame pačiame tekste, netoli vienas kito, randame net du *hapax*'us: *Vilką* ir *beranki Milžiną*.

2. *Obuolių sodas*

Herojaus atkeliavimas pas *Vėjų Motiną* paritinto kamuolio nurodomu keliu ypatingų problemų nekelia. Įdomesnis yra *Vėjų Motinos* — ir iš viso Vėjų šeimos — kaip pagalbininkės Antrosios Saulės beieškant, pasirinkimas.

2-1. *Vėjai — obelių vaisintojai*

Vėjų Motinos rezidencijoje randasi nuostabus obuolių, kurie — „dideliai brangi cenia", sodas. Tokio sodo motyvas ir simbolika yra bendri, turbūt, visai indoeuropiečių mitologijai: ją galima šia proga papildyti visa eile lietuviškų variantų.

Vėjų Motinos — obelių sodo šeimininkės rolė nėra atsitiktinė. Pagal lietuvių tikėjimus, *vėjas* turi galios apvaisinti obelis: „Kad obelės . . . vėjo judinamos traška, tai liūbija sakyti, kad daržuose vaisingas metas būsiąs, ir obelės dėl vaisių daugumo traškėsiančios".[7] Ten pat, Mažojoje Lietuvoje, dar sakoma: „Kad ant vieškelio kokį *pantį* ar *virvagalį* randi, tad reik tą paimti ir parsinešus darže ant obelės pakabinti, tad toki obelė labai nešanti ir vaisinga esanti"[8]. Šio patarimo reikšmė paaiškėja, sužinojus, kad tokie vieškelyje rasti pančiai esą „nei iš linų, nei iš kanapių, nei vyti, nei sukti — tik *vėjo ryšiai*"[9].

2-2. *Rojaus darželis*

Nuostabų obelių sodą galima bandyti identifikuoti su *Rojaus Darželiu* — žvaigždynu, kuris esąs „ant žiemos rytų

šalies. Žiemos laike arti vidurio dangaus tos žvaigždės apskritos yra kaip tekinis, ale plačiai rodo apsukui į rytus. Visos baltai šviečia. Apei anas seniejai daug ką žino, ale bile kam jie nepasako kytrumų savo"[10]. Neturint sistematiškų paskelbtų duomenų apie lietuvišką dangaus skliauto santvarką, sunku ką nors tikslesnio šia prasme pasakyti. Ryšių tarp obuolynų ir žvaigždynų nustatymas paaiškintų ir vieną iš Kalėdų nakties būrimų, pagal kurį žvaigždėta Kalėdų naktis — didelio obuolių vaisiaus pažadas[11].

Prie tos pačios bylos galima būtų prijungti ir jau kiek sukrikščioninto *Rojaus* vaizdavimąsi (krikščioniško tuo, kad jis sutapdintas su pomirtinio gyvenimo buveine): „Rojus, sako, guljs rytų šalyje . . . yra tai puikiausias ir gražiausias *daržas,* kuriame auga medžiai visokie su stebuklingiausiais ir gardžiausiais vaisiais (aukso lapais, deimanto obuoliais ir t. t.) . . . kur . . . amžina diena viešpatauja . . ."[12]. Šitoks *Rojaus Daržo* vaizdavimasis artimas mūsų tekstui dar ir dėl to, kad jį saugo du milžinai: kelią apšviečiantis *Auštra* ir nevertuosius atgal nupučiantis *Vėjas*[13]: mūsiškis obuolių sodas irgi yra panašioje kaimynystėje.

2-3. Neik su velniu obuoliauti

J. Basanavičiaus studija apie obuolių simbolizmą lietuvių mitologijoje[14] yra pakankamai išsami: bandysime tad ją tik reziumuoti, pritaikydami mūsų analizės reikalavimams.

Remdamasis liaudies dainų šaltiniais, J. Basanavičius visų pirma atkreipia dėmesį į paralelizmą, pagal kurį dainose „berneliai vaikščioja po savo *obuolių sodą,* (kaip) mergaitės po *rūtų darželį".* Užtat ir meilės ryšių užmezgimas dažnai jose atvaizduojamas „obuolio ritinimu", „obuolėlių svaidymu", kartais šiam reikalui į pagalbininkus pasikviečiant *vėją:*

Aš nusiskinsiu *du obuolaičiu*
Ir nusiųsdinsiu savo mergaitei.
Nė patsai nešiu, nė kitam duosiu,
Pietų vėjačiu aš nupūsdinsiu,[15]

tuo tarpu kai, viliojant mergelę, jai žadama vedybinė laimė:

Sunkių darbelių nedirbsi,
Nė kalne rugelių nepiausi.
Tik po sodelį vaikščiosi,
Gražius obuolius rankiosi.[16]

Suprantama tad, kad Prūsų Lietuvoje *obuoliauti* paprasčiausiai reiškia „mergautis", „meilikautis"[17].

Išvadoje aiškù, kad *obuolys* — tai meilės simbolis ir kaip toks, jis gali turėti magiškos jėgos. Štai jo, pagal J. Basanavičiaus duotus pavyzdžius, pagrindinės ypatybės:

(1) Obuolys įkvepia *meilės norą*.

(2) Obuolys gali pakeisti žmogaus *lytį* (iš moters paversdamas į vyrą).

(3) Suvalgytas meilės obuolys padaro žmogų *gražų*.

(4) Obuolys sergančiam grąžina *sveikatą*.

Meilė, grožis, sveikata (nekalbant apie lyties keitimą, kuris, nors ir priklausydamas tai pačiai semantinei sferai, sudaro atskirą problematiką) — štai pagrindiniai atributai, kurie įsigijami ir perduodami stebuklingo obuolio pagalba, atributai, kurie indoeuropiečių mitologijoje dažniausiai charakterizuoja vieną iš trijų suverenumo funkcijų, G. Dumézilio nustatytų, priklausančių moteriškų dievybių (Afroditę, Freyą ir t. t.).

3. *Vėjopatis ir jo šeima*

Reikia truputį sugrįžti į mūsų teksto erdvę, į *Vėjų Motinos* dvarą, ir papildyti mūsų turimas žinias apie Vėjų šeimą.

Mums atrodė natūralu, kad stebuklingų meilės obuolių sodas yra *Vėjų Motinos*, t. y. vėjų-vaisintojų motinos žinioje. Tačiau jos pasirodymas mitologiniame tekste sukelia rūpesčio. Žinome, kad latvių mitologija pilna moteriškos giminės dievybių, vadinamų motinomis, kad tarp jų sutinkama ir *Vejasmate*[18]; ukrainiečių pasakos taip pat pažįsta Vėjų Motiną, šalia Mėnulio ir Saulės motinų, dalijančių stebuklingus obuolius[19]. Tačiau lietuvių religijoje, išskyrus, jei taip galima pasakyti, „normalias" moteriškas dievybes (Žemyną, Aušrinę, Laimą, Raganą), atitinkančias ir kitų indoeuropiečių mitologijų dievaitėm, dominuoja vyriškosios lyties dievai ir vėjų karalystę

valdo *Vėjopatis* (kurį Praetorius identifikuoja su *Bangpūčiu*[20]), o ne Vėjų Motina. Neatmetant galimybės ir *Vėjopačiui* turėti savo pačią, priklausančią, pavyzdžiui, kitai, ne vėjų veiklos sferai, vis dėlto į Vėjų Motiną reikia žiūrėti jei ne su nepasitikėjimu, tai bent su atsargumu.

Lietuvoje gerai žinoma vėjų šeima susideda iš *Vėjo*, jo sergančio brolio ir jo keturių sūnų: *Ryčio, Piečio, Vakario* ir *Šiaurio*[21]. Šie mitologijai reikalingi Vėjo sūnūs atstovauja keturis kardinalinius pasaulio taškuś, bet praktikoje, reikia manyti, jie nepučia taip jau labai kategoriškais ir geometriškais pagrindais. Nesant jokių studijų šioje srityje, reikia pasitenkinti leksikografijos palaidais duomenimis, kurie rodo ypatingą atidą, skiriamą 45° kampu pučiantiems vėjams, pavyzdžiui žiemryčių vėjui, vadinamam *Auštriniu* arba *Audeniu*, pietvakarių vėjui vardu *Aulaukis* ir pietryčių vėjui *Ožiniui*[22]. Manome, kad tai leidžia mums mūsų tekste *Šiaurės Vėją* sutapdinti su *Auštriniu*, ypač kad tokia identifikacija atitinka ir jo veiklos kryptį — „marių panos" gyvenvietės nurodymą — ir jų vardų panašumą (*Auštrinis ~ Auštra, Aušra, Aušrinė*)[23]. Šią bylą galima papildyti dar vienu dokumentu, liudijančiu *Auštrinio* gydomąją galią: „Jei galvą skauda, atsistok prieš auštrinį vėją, bematant *sveikas* būsi"[24].

Mūsų teksto supratimui gali būti naudinga pridėti dar kai kuriuos papildomus, vėjų šeimai charakteringus bruožus. Vienas iš jų — vėjų žingeidumas: keturi Vėjo sūnūs vieną kartą norėję pamatyti *marių dugną*, ėmę pūsti iš marių vandenį ir žemėje didelį tvaną padarę[25]. Su žingeidumu susietas, kaip jo pasėka, vėjų didelis *žinojimas* geografinėje ir kosmografinėje srityse: vienas žmogus, norėdamas sužinoti, kur kėrauninkas paslėpė jo magiškus turtus, paeiliui kreipiasi į Saulę, Mėnulį, Vandenį, kurie jį vienas pas kitą siunčia. Pagaliau Vanduo jam pasakęs: „Aš nieko nežinau, bet aš galiu pasakyti, *kas žino*. Tu nueik ten į aną mišką, kur čia matytis, tai tu ten rasi labai didelį ąžuolą. Tai ten yr *vėjo stolyčia tame ąžuole*"[26]. Nuėjęs į *Vėjo sostinę*, herojus gauna reikiamas informacijas.

Taigi, viena iš pagrindinių *Vėjo* ypatybių — pasaulio žinojimas. Atrodytų, kad tiek žemės keliai — kur Vėjas,

atsimename, kartais pameta savo *ryšius*, — tiek ir oro bei dangaus keliai yra jo žinioje: juk Vėjų Motinos „duktė" duoda mūsų herojui kelią nurodantį *kamuolį*, o *Šiaurys* vėliau jam nusakys, kaip ir kur surasti Antrąją Saulę.

4. *Milžinų rasė*

Verta pastebėti, kad herojus, atvykęs pas *Vėjų Motiną*, ne pats sukuria, o jau randa nusistovėjusią *karo būklę* tarp *Vėjų* ir *Milžinų*. Būdamas *meilės* ieškotojas, jisai tik šiuo titulu ir įstengs nugalėti milžinus, jėgos ir *smurto* atstovus. Ir iš tiesų: stebuklingi obuoliai, kuriuos saugo mūsų herojus, nėra tasai vertingas objektas, dėl kurio vyktų kova tarp dviejų priešingų šalių — milžinų tikslas nėra raškyti obuolius, o rauti obeles ir naikinti sodą. Milžinai ne tik mūsų tekste, bet ir visame mitologiniame pasaulyje, vaizduojami kaip *ąžuolaverčiai*[27], *eglaraučiai*[28], *kalnaverčiai* ir *geležminkiai*[29]. Tai rasė, kuri, kaip žinome, buvo apgyvenus visą žemę prieš „vandens tvaną": „anų buvo privisę labai daug, be mieros, ir visi buvo nelabi, vienas kito nesikentė, viens kitą niekino"[30].

Įdomu būtų aprašyti šios milžinų rasės gyvenimą, jų darbus ir žygius: rastume tenai ir lietuvišką Polifemą, *vienakį milžiną*, kuriam herojus kuolu išduria akį[31], ir milžiną *Velnią*, savo balsu nukratantį lapkrityje visus medžių lapus[32], ir milžinus — galiñčius, gimusius iš velnio apvaisintų mergų[33]. Kovas prieš šiuos dideliu protu nepasižyminčius smurto atstovus veda ir dievai ir žmonės. Pažymėsime čia tik mums reikšmingą kovą *milžino su vilku* (ar vilkais): milžinui prisėdus ar užmigus, vilkai nukremta jo kojų pirštus, ir jisai nuo to numiršta[34].

Šis vilko, galinčio nužudyti milžiną, epizodas įdomus tuo, kad jį galima sugretinti su mūsų herojaus panašia dvikova. Herojus, kaip matėme, turi galimybę pasiversti vilku, bet jis jos neišnaudoja, taip kaip jis nieko nepadarys ir su savo už pergalę įsigytais obuoliais: tai vis pasakojimo neišnaudotos galimybės.

IV. NE SAULĖ, O MARIŲ PANA

Sušaukė savo vaikus, keturis vėjus, klausė jų:
— Ar nematėt kur antros saulės?

Šiaurys vėjas atsakė:

— Tai ne saulė. Aš šiandie buvau ir mačiau. Yra pana ant marių salos, turi dvarą, su tokiais plaukais, kaip saulė.

Vėjų motina vėl paritino jam siūlų kamūlį. Įsikando siūlą į snapą, vanagu pasivertęs, nukeliavo pri marių krašto.

1. *Dvigubas pavidalas*

Mūsų tekstas pagaliau atneša klausytojo-skaitytojo seniai lauktą atsakymą į klausimą, kas iš tiesų toji nuostabi būtybė, kurios herojus yra išvykęs ieškoti. Tačiau Šiaurės Vėjo, akivaizdaus liudininko, atsakymas nėra tiesioginis, tai tik jos identifikavimo su *Antrąja Saule* paneigimas, kartu, žinoma, reiškiantis ir jos, kaip atskiros, individualios būtybės egzistencijos teigimą.

Reikia pasakyti, kad ši būtybė, kas jinai bebūtų, pasireiškia dviem skirtingais pavidalais. Visų pirma, *žmogiškuoju* pavidalu, kaip savo dvare ant marių salos gyvenanti „pana". Tačiau tuo ji dar nesiskiria nuo Saulės, kurios antropomorfinį pavidalą liudija jų abiejų panašūs, „tokie patys" plaukai. Iš kitos pusės, ji matoma *dangaus šviesulio* pavidalu: pasakojimo pradžioje jinai rodosi herojaus akyse, rytą ir vakare, kaip antroji Saulė. Herojus buvo įsitikinęs, kad abu šie šviesuliai yra Saulės, nors drauge jam ir buvo aišku, kad po šiuo dangaus švytulio pavidalu slepiasi žmogiškosios išvaizdos būtybė, kurios verta ieškoti, kuri gali būti, kaip matėme, meilės objektu. Mitiniame galvojime čia jokio prieštaravimo nėra: pasireiškimo formos nepakeičia daiktų esmės, ir reikia būti užkietėjusiu pozityvistu, norint kalbėti apie „dangaus kūnų" garbinimą.

2. *Aušra*

Abiejų merginų plaukų tapatumas ir jų simultaniškas pasirodymas danguje leidžia lengvai atpažinti „Antrąją Saulę": Lasicius, pristatydamas dievaitę *Aušrą* (lotyniškame tekste korupciškai išspausdintą, kaip *Ausca*), apibūdina ją, kaip „dea . . . radiorum solis vel occumbentis, vel supra horizontem ascendantis", kaip „nusileidžiančios ir virš horizonto iškylan-

čios saulės *spindulių* deivę"[35]. Saulės spinduliai yra tad ne kas kita, kaip *Aušros* plaukai.

„Antrosios Saulės" atpažinimas ir jos identifikavimas su *Aušra* arba *Aušrine* ne tik nušviečia ir daro įskaitomą mūsų tekstą savo visumoje, bet kartu paaiškina ir eilę tekstualinių faktų. Žinant, pavyzdžiui, kad *Aušrinė* liaudies krikščioniškoje interpretacijoje sutapdinama su *Panele Švenčiausia*, darosi suprantama, kodėl jos ieškoti išvykęs herojus gana neįprastai pavadintas *Juozapu*. Aiškėja taip pat, kodėl *Šiaurys Vėjas*, kitaip dar vadinamas *Auštriniu*, o ne kuris kitas iš jo brolių, pažįsta jos gyvenvietę ir pas ją lankosi: jos dvaras žiemryčiuose, ten jinai, pagal kitas versijas, „prakuria Saulei ugnį"[36] ir paruošia jai kelią.

3. *Saulė ir Aušrinė*

Lietuvių mitologijoje Saulės ir Aušrinės sugretinimas, jų rivalitetas yra vienas iš ryškių, neginčijamų, bet iki šiol jokios globalinės, patenkinančios interpretacijos dar nesulaukusių faktų. Mėnulio meilė Aušrinei yra viena iš skaudžiausių, plačiai žinomų, dievų pasaulio tragedijų:

Mėnuo viens vaikštinėjo
Aušrinę pamylėjo.
    Perkūns, didžiai supykęs,
    Jį kardu perdalijo:
    — Ko Saulužės atsiskyrei?
    Aušrinę pamylėjai?
    Viens naktį vaikštinėjai?[37]

Šis tekstas, kurio autentiškumu vienu metu net buvo bandoma abejoti, vaizduoja lyg ir meilės istorijos epilogą. O prasideda jinai, turbūt, su Aušrinės gimimu. Viename pasakojime Mėnuo aiškinasi, kodėl jis dvi nakti ir dvi dieni ant dangaus nepatekėjęs: „O tei del to, . . . kad ant svieto tokioj ir tokioj karalystėj iš biedno stono užgimė tokia *gražia panelė*, kaip dar ant svieto niekur niekados neužgimė. Ir aš todėl teip užsižiūrėjau ir todėl neužtekėjau"[38]. Kitame tekste jau ne Mėnuo, o Saulė, „nežibėjusi par tris dienas" pasiaiškina: „Graži *karalaitė* užgimė, ir aš užsižiūrėjau minučikę"[39], arba,

kitame variante, „Vidury marių yra mergiotė, vardu Alena. Ana ažu mani daug *gražesna* ir *skaistesna*, tai aš un jū ažsižiūrėjau ir nepaspėjau tris dienas užtekėt"[40]. Visi šie tekstai sutinka dėl vieno dalyko: naujai atsiradusi mergina yra *grožio karalaitė*; nors Saulė ir nutyli, bet lengvai galima įsivaizduoti, ką ji apie šią savo konkurentę mano.

Dar vienas variantas klausimą stato kiek kitaip, jam rūpi, kodėl Saulė iš vis nusileidžia vakarais. Atsakymas: „Delto, kad *mariose* yra kita merga už mane *galingesnė*. Kai ji vakare *išsikelia iš marių*, aš tada turiu nusileisti"[41]. Matome, kaip, iš vieno varianto pereinant prie kito, mūsų gražuolės portretas pamažu išryškėja: „graži panelė" virsta į „gražią karalaitę", „gražesnę ir skaistesnę" už Saulę; ši marių karalaitė pasirodo esanti net „galingesnė" už Saulę, dar daugiau — ji dangaus skliaute manifestuojasi *naktinio švytulio* pavidalu. Mums atrodo, kad taip aprašytos *Marių mergos* identifikacija su *Aušrine* yra neabejotina.

Paskutinysis mūsų žinomas variantas pagaliau prisiartina prie mūsų tekste aprašomos situacijos. Herojus, nuvykęs pas *Dievą* paklausti, „kodėl tokios markatnos dienos?", sužino, iš jo, kad „yra pana nuskendus mariose"[42]. Ir iš tiesų, neužilgo pamatysime, kad mūsų herojus apšvies pasaulį, nuleisdamas Aušrinės atspindį į dangaus skliautą.

V. TU MANO, AŠ TAVO

Atbego šiaurys vėjas pas jį, pamokino:

— Dabar lauk vakaro. Pareis tos panos bulius su trims karviums iš girios, plauks par mares į aną pusę. Įsikibk buliui į uodegą, parneš tave į aną pusę. Paskui pasinerk parplaukęs, bo jis subadys, kai pamatys. Kaip išeisi iš vandens, rasi beržinį kelmą ant tos salos. Palįsk po tum kelmu, bo bulius tave ieškos. Po pusryčių eik į pakajų, rasi tą paną bemiegtančią. Ji guli kniūpsčia. Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų. Ji sakys: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės". Sakyk: „Aš ant tavęs išplauksiu". Iki trijų žodžių teip sakys. Paskui sakys: „Tu mano, aš tavo". Tei tada paleisk.

Ir parejo bulius iš girios su karviums. Įsikibo į uodegą bulio, parnešė par mares. Teip padarė. Paną jis paskui paleido, kaip ji pasakė: „Tu mano, aš tavo".

1. Techninės pastabos

Norint palengvinti šio segmento *skaitymą*, reikia visų pirma atkreipti dėmesį į porą naratyvinėms struktūroms — o ypač jų panaudojimui oralinėje literatūroje — charakteringų bruožų.

Vienas iš tokių bruožų, tai pasikartojimas, kuris gaunasi pirmiau išdėsčius herojaus veiklos smulkų projektą, o po to — iš naujo atkartojant jo veiksmo programos įvykdymą. Mitiniam galvojimui, mat, yra svarbiau *mokėjimas* veikti, negu pat veikla, kuri atrodo kaip bereikšmė, pasikartojanti realizacija. Mūsų pasakotojas trumpu „teip padarė" susumuoja visą herojaus veiklą. Užtat skaitant nėra ko skirti dviejų — virtualinės ir įvykdytos — realybės planų.

Antrasis bruožas — tai herojės spyrimosi triplikacija: Marių Pana, tris kartus pakartodama savo grasinimą, leidžia mums suprasti, kad jinai padarė viską, ką galėjo, idant svetimšalio užpuolimui atsispirtų, ir turi teisės dabar ramia sąžine jam nusileisti.

2. Erdvių problema

Iki šiol matėme, kaip mūsų herojus, *girioje* įsigijęs kvalifikacijas, pasidarė tarpininku, galinčiu komunikuoti su *orine* erdve. Tačiau jo judėjimo galimybės, pasireiškiančios pasivertimu į vanagą ir jam vėjų dovanotu magišku, kelią rodančiu kamuoliu, pasibaigia ant marių kranto. Krantas — tai siena, prie kurios sustoja ir Šiaurys Vėjas, nuo kurios ir jam keliauti reikia jau naujomis priemonėmis. Galime tad papildyti mūsų tekste siūlomą erdvių paskirstymą, numatydami net keturias skirtingas erdves:

/Žemė/→/Giria/→/Oras/→/Vanduo/

Naivus skaitytojas turi pagrindą jaustis pasakotojo apviltas: jis turėjo įspūdį, kad jo herojus, vanagu pasivertęs, skraido po padanges, kad perskridęs *Vėjų* valdomą orinę, atmosferos erdvę, jis turėtų patekti į „dangaus sferą" ir tenai surasti Aušrinę. Apsirikimas čia nedidelis — herojus iš tiesų patenka į savotišką „dangų", geriau pasakius, į kitą *utopinį pasaulį*, tiktai

šis pasaulis lietuvių mitinėje pasaulėžiūroje yra *vandeninio* pobūdžio. Lietuviškieji tvano mitai žemę įsivaizduoja kaip didžiulę „torielką", Vėjo ir *Vandens* mėtomą į visas puses ir tuo būdu vandenyje paskandinamą[43]. Atrodo, kad žemė iš visų pusių apsupta vandens, kuris yra ir aukštai — iš kur gi tada lietaus būtų? — ir žemai — kurgi saulė vakarais už kalnų ir marių leistųsi? Marios — tai vandeninis, utopinis, šventas pasaulis.

Tačiau galimybės neantropomorfiškai įsivaizduoti tokį pasaulį yra menkos — todėl ir marių viduryje atsiranda *sala* su Aušrinės dvaru (arba jūrų dugne — karalaitės rūmai), su jos *banda*, kurią kas rytą reikia išginti.

Šioje erdvėje galioja jau naujos, kitokios žaidimo taisyklės, ir herojus tegali keliauti jau tik *buliaus* padedamas. Herojaus atvykimas iki pačios *Marių Panos* yra tad sunkus ir komplikuotas, susidedantis iš trijų etapų:

(a) plaukimo, įsikibus į buliaus uodegą,

(b) pasinėrimo į vandenį, kad bulius nesubadytų,

(c) pasislėpimo po beržiniu kelmu, buliui ieškant.

Prisipažinsime, kad šis epizodas, per daug sutrauktai nupasakotas, nėra mums pakankamai aiškus: reikia tikėtis, kad nauji variantai, nauji tikėjimų tyrinėjimo daviniai jį galės naudingai papildyti. Įdomi čia *buliaus* rolė, kuris, būdamas Marių panos pagalbininkas ir salos sargas, vis dėlto, pats to nenorėdamas, padeda herojui persikelti per marias: jis elgiasi panašiai kaip ir jo šeimininkė, kuri spiriasi herojui kiek gali, ir pagaliau pasiduoda. Jo, kaip užkerėto Aušrinės brolio (Žr. XI-jį segmentą) rolė nedėkinga: jis jaučia atvykstantį eventualų išvaduotoją, bet turi jam priešintis.

Kovoje su buliumi herojui padeda pasislėpti du pagalbininkai: *vanduo*, kuris jį apsaugo nuo pamatymo, ir *beržinis kelmas* — greičiausiai ir nuo pamatymo ir nuo suuodimo (paprastai mitinės būtybės suuodžia atsiradusį žmogų kaip „šviežią mėsą"). *Beržinio kelmo*[44] rolė būtų lyg aiškesnė: jis — Velnio sferos objektas, atstovaujantis iliuzinį „velnių pasaulį" (žmogus, dalyvavęs „velnių veselijoje", staiga „praregi" ir atsiduria besėdįs baloje ant kelmo). Tačiau Velnio, kaip iliuzijų

meisterio, pagalba šioje vandenų karalystėje sunkiai įmanoma. Tenka tad pasitenkinti kol kas tiktai šiomis keliomis nuotrupomis.

3. *Aušrinės banda*

Surasti *bulių* marių panos saugotojo rolėje vis dėlto mus nestebina: *jautis* yra vandeninė, su vandeniu susijusi būtybė. *Jaučių Baubis* (arba *Bubalis, Baubaušis, Baublys*) yra vandenyse arba balose gyvenantis, tai jaučio, tai jaučiu baubiančio paukščio pavidalo dievaitis, gyvulių bei piemenų globėjas[45]. Debesų forma keliaują ežerai yra jaučių atvedami ar tiesiog su jaučiais identifikuojami: ežerų vardai atspėjami, šaukiant juos jaučių vardais[46].

Šiomis užuominomis anaiptol nenorima siūlyti identifikuoti, pavyzdžiui, *Jaučių Baubį* su mūsų teksto *buliumi*, o tik išryškinti jaučio vandeninę prigimtį, tuo išaiškinant jo artimumą su Aušrine — marių pana, turinčia savo galvijų *bandą*. Kitame tekste, paraleliame su mūsų mitu, skirtame aprašyti „panos, gražiausios ant visos pasaulės" suradimą, sutinkame ją jau pargabentą, bet dar reikalaujančią, kad jai parvestų jos karvę su dvylika veršių: tai padaro pagalbininko duotas *bulius*. Mįslėse, kuriose reikia atspėti *rasą*, Aušrinė pristatoma kaip *pana*, kuri „varė teliukus" arba „ganė teliukus" ir „pametė raktukus"[47].

Kitoje, tą pačią jūrų karalaitės ieškojimo temą vystančioje pasakų grupėje, kurią mes jau esame pradėję naudoti (Žr. supra p. 131), mūsų *Aušrinei* atitinkančios marių panos banda yra sudaryta iš *geležinių karvių*, kurių skaičius nepastovus ir keičiasi pereinant iš vieno varianto į kitą (nuo vienos karvės iki 25)[48]. Ta geležinė karvė — arba tos karvės — parvaroma į karaliaus, norinčio vesti marių paną, dvarą ir karaliui užduodamas bandymas: jis turi išsimaudyti karvių *verdančiame piene*, nuo to pasidarydamas *jaunas* ir *gražus*. Karalius, norėdamas išsimaudyti, žūsta, o herojus, suradęs ir atgabenęs karalaitę, išsimaudo, pagražėja ir paveldi marių panos ranką ir neverto karaliaus viešpatystę.

Šis mūsų mitui paralelus epizodas itin svarbus visų pirma dėl to, kad jis leidžia homologuoti *Aušrinę* ir jos bandą, kaip

turinčias tas pačias esmines savybes: *Aušrinė* — grožio dievaitė, jai herojus skiria nuostabius *obuolius*, atnešančius jaunystę ir grožį, jos turimų geležinių karvių pienas turi galią atnaujinti ir gražinti žmones. Tačiau jis mums dar svarbesnis tuo, kad lietuviškoji *geležinės karvės* figūra suranda, jo pagalba, atitikmenis pagrindinėse indoeuropiečių mitologijose, išryškindama tuo pačiu lietuviškąją šio bendro mito versiją, o kartu ir padidindama, savaime aišku, mūsų *Aušrinės* mito interpretacijos svorį.

Bandant kiek paryškinti ir formalizuoti indoeuropiečių palyginamosios mitologijos metodologiją, mums anksčiau yra tekę nagrinėti G. Dumézilio duotą šio mito analizę ar, geriau pasakius, trijų — Indijos, Romos ir Airijos mitų palyginimo procedūras[49]. G. Dumézil žiūri į indoeuropietišką mitinės karališkos *Karvės* figūrą, kaip į vieną iš šių tautų suverenumo ideologijos elementų. Indijoje žinoma *Gausybės Karvė*: ją naujai įšventintas karalius turi sugauti ir jos pienu pamaitinti visą savo tautą; *Gausybės Karvės* medžioklė yra tad jo, kaip karaliaus, kvalifikacijos testas. Panašią rolę Romoje vaidina *Imperijos Karvė*: tai Romos galybės ir jos teikiamų tautai gausybių ir naudų simbolis. Visai priešingą rolę Airijoje vaidina *Medinė Karvė*: karalius, nepavaišinęs ir nepagerbęs savo dvaro poetų, diskvalifikuojamas savo karališkame statuse, jis priverstas melžti *Medinę Karvę* ir miršta, atsigėręs užnuodyto pieno. Lietuviškoji versija, kaip matome, artima airiškajai: *Geležinė Karvė* duoda verdantį pieną, jame išsimaudęs karalius irgi diskvalifikuojamas, kaip neparodęs pakankamai dėkingumo už jį visus žygdarbius atlikusiam herojui; pagal lietuviškąją versiją, sostas priklauso ne jį kraujo ryšiais paveldėjusiam įpėdiniui, o *nusipelniusiam* teisingu keliu einančiam didvyriui.

Netikėtai išryškėja tad dar vienas, nenumatytas *Aušrinės* esminis bruožas: ji — ne tiktai *Grožio* įsikūnijimas ir jo žmonijai dalintoja, jinai tam tikra prasme, netiesiogiai, dalyvauja ir *suverenumo* funkcijos paskyrime.

Reikia pastebėti, kad *geležinių karvių* vietoje kai kurie šios grupės pasakų variantai įveda *jūros kumelę* (rečiau — kumeles)[50], panašiai kaip, vietoje buliaus, kai kuriuose

tekstuose pasirodo *arklys* ar *sidabrinis arklys*[51]. Šis zoomorfinio jūros būtybių vaizdavimo supainiojimas nėra atsitiktinis — jo priežastys neužilgo paaiškės, tęsiant teksto skaitymą.

4. *Aušrinė — jūrų kumelė*

Antroji šio segmento dalis paskirta pačios *Aušrinės* užkariavimui, kuris vyksta, *Šiaurio Vėjo* patarimu, labai neįprasta procedūra. *Šiaurio Vėjo* rolė čia kapitalinė: jį charakterizuoja ir Aušrinės prigimties *žinojimas* ir *mokėjimas* su ja elgtis. O moka elgtis jis, aišku, dėl to, kad pažįsta vieną iš jos prigimčių — pavidalų, būtent, kad jinai yra *jūrų kumelė*: „Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų", — pataria jis mūsų herojui. Tik priėmus šią Aušrinės-jūrų kumelės hipotezę, darosi suprantamas ir įskaitomas visas mūsų tekstas: „Aš ant tavęs išplauksiu", — atsako marių panai herojus, kai jinai ima grasinti žemę paversti vandeniu. Pasakotojas pamiršta šia proga pridėti, kad panos „pakajuje" yra ir *kamanos* ir *balnas*, — jis tai mums pasakys vėliau, kita proga. (Žr. seg. X).

Šis naujas *Aušrinės* pavidalas nėra toks netikėtas, kaip jis iš pradžių atrodo. Štai vienoje sakmėje karalaitis užsuka pas *Mėnesį* pasiklausti kelio pas jo ieškomą mergaitę, kuri gyvena „už pieno upės, už medaus girios, aukštam svirne, viršuj gulbė". Mėnuo sutinka padėti: „Aš žinau. *Tum keliu einu*, galiu tave nuvesti!" ir duoda jam gražų arklį, kuris jį perplukdo per pieno upę, perneša per medaus giria. Priartėjus prie dvaro, didelio, „ant trijų gyvenimų", arklys duoda paskutinius patarimus, o pasakotojas įsiterpia ir paaiškina klausytojui: „arklys, arba tas mėnuo, į arklį paverstas"[52]. Šitoks dviem pavidalais, antropomorfiniu ir zoomorfiniu, *Mėnulio* pasireiškimas jokių sunkumų lietuvių mitinei galvosenai nesukelia. Kaip įrodymą, galima pacituoti plačiai žinomą mįslę: „Seredoj, subatoj gimė *dievo kumeliukas* auksinėm kamanom, sidabrinėm patkavom (mėnuo)"[53], nors tai gali ir nepatikti mūsų pozityvistiniams tautosakininkams, mįslėse įžvelgiantiems tik žaidiminį pradą.

Galima tad dabar jau nustatyti visą Aušrinės įmanomų *pavidalų*, surištų su jos naudojama erdve — pagrindiniais gamtos *elementais* — lentelę:

$$\textit{Aušrinė} = \frac{\text{Merga}}{\text{žemė}} \simeq \frac{\text{Žvaigždė}}{\text{dangus (oras)}} \simeq \frac{\text{Kumelė}}{\text{vanduo}}$$

Šioje išryškintoje perspektyvoje, visai aiškus, transparentiškas darosi mūsų segmento pasakojimas. Marių panos grasinimai: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės" būtų pavojingas, jei herojus, *Šiaurio* įkvėptas, nežinotų, kad žemę paversdama į marias, Aušrinė ir pati virsta kumele, ir nebūtų užėmęs iš anksto jojamos pozicijos, tuo būdu padarydamas neefektingu jos grasinimą.

5. *Tu mano, aš tavo*

Naratyviniu požiūriu pasakojimo programa, atrodo, čia ir išsibaigia: herojaus, ieškojusio Antrosios Saulės, tikslas atsiektas. Įsigijęs, pirmoje savo veiklos fazėje, nuostabų obuolį, suteikusį jam norą ir galią mylėti, jisai dabar užkariauja savo mylimąją, galutinai susijungdamas su savo troškimo, kuriuo buvo pagrįsta visa jo veiklos programa, vertingu objektu.

„Tu mano, aš tavo" atrodo kaip kanoninė, dažnai sutinkama[54], formulė, sutarties būdu užregistruojanti naujus matrimonialinius santykius, primenanti romėniškąją „Kur tu, Kajau. . .".

VI. AUŠRINĖS EGZALTACIJA

Juodu ten gyveno daugel metų. Jis, kaip mažesnis, slūga jos. Jis pats varydavo kožną rytą karves par mares. Jam jau bulius nieko nedarė.
Vieną kartą rado ant erškėčio tos panos vieną plauką užkibusį ir rado kiaurą riešutą. Suvyniojęs plauką, įkišo į tą riešutą, įmetė į mares. Atspįsta iš marių spindulys į dangų, kaip žvaigždė didžiausia.

1. *Aušrinės Tarnaitis*

Šis segmentas tam tikra prasme atrodo, kaip mūsų sekto pasakojimo epilogas: ligšiolinės *akcijos* atpasakojimas čionai

virsta *situacijos* aprašymu. „Juodu ten gyveno daugel metų" atženklina po įvykių aprimusią, pastovią būklę: trūksta tiktai „ir aš ten buvau . . .", kuris paprastai užbaigia pasaką.

Naujai susidariusi situacija atitinka morganatiškų vedybų būklę; šeimyniniu atžvilgiu Aušrinė ir mūsų herojus sudaro vedusiųjų porą, o socialiniu atžvilgiu jinai — *Marių Karalaitė*, o jisai vis dėlto lieka jos *Tarnu*. Šis mezalijansas, atrodo, atitinka ir kosmologinį, dangaus skliauto dviejų šviesulių santykį: šviesioji Aušrinė danguje rodosi su už save „mažesniu" Tarnu (slūga). „Aušros žvaigždė — kuri pirm saulės spindulio užteka. Ir tą seniejai labai daboja, bo ana visados, ta žvaigždė, užteka su savo *tarnaičiu*. O jei tarnaitis pirmiau užteka anos ir eina sau užtekėjęs pirmiau tos žvaigždės, nu, tei seniejai gaspadoriai sako: ‚O tei bus geri metai jau!'. Gaspadorius turės eiti paskui šeimynos savo (ieškos jos samdyti, brangi bus). Ale kad pamato pirmiau *Aušrinę*, o paskui *Tarnaitį* einant, tada džiaugias visi gaspadoriai: ‚Nu, tei garbė dievui, jau tiktai šeimyna turės ir mums pasiklonioti, ne vis mes jims kloniosmės!'[55]. Šalia šio *Aušrinės* ir jos *Tarnaičio* santykių atmosferinio, žemdirbiams tinkančio išaiškinimo, mūsų tekstas atrodo kaip *etiologinė sakmė*, išdėstanti Aušrinės *Tarno* kilmę ir jo pareigas — kas rytą ginti karves per mares (dangų) į ganyklas.

2. *Aušrinė danguje*

Tačiau mūsų tekstas nesibaigia *Tarnaičio* kilmės išaiškinimu: nusistovėjusioje būklėje staiga iškyla nauji įvykiai, kurių pagalba mūsų herojus lyg ir apvainikuoja visą savo veiklą. Naujoji veikla, iš pirmo žvilgsnio, atrodo įrašytina atsitiktinumo ženklan: herojus vieną kartą „randa" plauką, kitą kartą „randa" riešutą. Užuot žiūrėjus, kaip kai kurie mūsų etnografai, į tokį herojaus pasyvumą kaip į mitologinį nepriteklių, jo veikla, įrašyta *likimo* horizonte (plg. prancūzų visą epą, į kurį buvo žiūrima, kaip į „gesta Dei per Francos"), mums atrodo, atvirkščiai, kaip mito senumo ženklas.

Herojaus rasto *plauko*, kaip *Aušrinės* prigimties metonimo, reikšmė mums pakankamai aiški. Prisipažinsime, atvirkščiai,

savo nežinojimą, kodel plaukas buvo „užkibęs" ant *erškėčio*: racionalistiniam išsiaiškinimui esant nepakankamu, gal į jo paminėjimą galima būtų žiūrėti, kaip aliuziją į *Panelės Švenčiausios* rožėmis iškaišytą sostą?

Riešuto, kaip kevalo, kuriame glūdi branduolys, embrionas, iš kurio išsivysto augalai, gyviai ir žmonės, simbolizmas yra gana aiškus. Nereikia užmiršti, kad žmonių rasė po *paskandos* atsirado, jei taip galimą išsireikšti, iš riešuto: Dievas, pamatęs du paskutinius senelius — milžinus beskęstančius, ir tuo metu krimtęs riešutus, numetė vieną riešuto kevalą, kuriame seneliai išsigelbėjo ir vėliau pagimdė antrąją žemės gyventojų veislę — žmones[56]. Tokią pat, kaip riešuto kevalas, rolę gali suvaidinti ir *gilės kiautas*: nors dievaičių „Liubegeldae" vardas vis dar lieka paslaptingas ir neišaiškintas, jų veikla Lasicijaus yra labai tiksliai nusakyta jo duota lietuviška citata: „Liubegeldae per mare porire sekles gillie skaute". Pataisius rašybą, aišku, kad jos „per marę perirė sėklas gilės kiaute", tai patvirtina ir lotyniškas paaiškinimas: „in putamine glandis"[57]. Tiek sėklų, tiek žmonių, tiek ir žvaigždės danguje kilmė yra „vandeninė", o jų tarpininkas — riešuto kevalas ar gilės kiautas.

Užtenka tad mūsų herojui įdėti į kiaurą riešutą rastą Aušrinės plauką, įmesti į marių gelmes, kad tas plaukas, spinduliuodamas, „atspįstų į dangų, kaip *žvaigždė didžiausia*". Tai pilnas aprašymas procedūros, kurios pagalba Aušrinė buvo „įkelta" į dangų ir ėmė ten spindėti žvaigždės pavidalu. Tačiau tai ir gera elementarios filosofijos pamoka tiems folkloristams — mitologams, kurie vis dar rašo storas knygas apie „dangaus dievus" — pagerintą „dangaus kūnų" garbinimo versiją — kaip apie atskirą, homogenišką dievų klasę: pagal lietuvių religiją, viskas, kas vyksta danguje yra, visų pirma, tiktai *atspindys* gyvenimo marių dugne, o bendrai paėmus — fenomenaliniai pasireiškimai įvairiais figūratyviniais pavidalais yra tik noumenalinės realybės variacijos.

Naratyviniu žvilgsniu, šis herojaus atliktas *Aušrinės* iškėlimas į dangų, ši jos *egzaltacija* atitinka paskutinei, faktultatyvinei herojaus užduočiai, kurios pasėkoje įvyksta paprastas jo, kaip herojaus, pripažinimas, jo glorifikacija. Nukrypimas nuo

naratyvinių struktūrų vystymosi kanoninės formulės čia itin reikšmingas: vietoje kad išsikovotų pripažinimą sau pačiam, herojaus paskutinės pastangos siekia apskelbti visam pasauliui savo karalaitės grožį ir garbę.

Tuo būdu pirmoji, iki šiol nagrinėtoji, mūsų teksto dalis pasirodo, ne tik kaip išbaigtas mitas, bet drauge ir kaip *dvigubas etiologinis mitas*: Aušrinės *Tarnaičio* atsiradimo ir pačios *Aušrinės* dangun įkėlimo mitas.

VII. KITAS PASAULIS

Viens karalaitis, važinėdamas ant marių, pamatė naujyną. Užstatė akruotą tiesiai ant tos žvaigždės, privažiavo artyn, nužiūrėjo par žiūronus ir rado tą riešutą. Ko greičiau bėgo atgal namon. Turėjo seną bobutę raganą:

— Sakyk, bobut, kas tas do plaukas yra?

— Yra pana tokiais plaukais!

— Ar negalėtum čia ją pargabenti? Aš tau aukso lopšį nuliesiu, dieną ir naktį supsiu už tai.

Ragana apsivertė į ubagę ir nuejo pri tos panos, pradėjo pasakoti, kad ją iš akruoto išmetė ant kranto:

— Aš, biedna žebrokė, prašiau, kad pavėžintų, o jie mane ant kranto čia paleido. Mažu ponia loska, priimk mane už slūgą. Viernai slūžysiu.

Prijėmė ją. Pabuvo nedėlią ir antrą, įsivierijo kaip tikra slūga. Ką pana liepia padaryti, tai dusyk geriau padaro.

Ragana, matydama naktį karalaitį, liepė jam nulieti aukso akruotą ir atvažiuoti, kur jis rado tą jos riešutą. Kad būtų sidabro tiltas.

1. *Vienas mitas ar du?*

Matėme, kad su herojaus pasidarymu *Tarnaičiu* ir su *Aušrinės* iškėlimu į dangų išsibaigia mūsų teksto pirmoje dalyje įrašytas pasakojimas. Su šiuo segmentu prasideda lyg ir visai nauja istorija, į pirmą vietą iškelianti naują herojų — reikėtų sakyti: *anti-herojų*-karalaitį. Nespręsdami, bent kol kas, klausimo, ar turime reikalo su vienu, ar su dviem į krūvą sulipdytais mitais, galime bandyti nustatyti tarp šių dviejų pasakojimų esantį paralelizmą:

Juozapas pamato Aušrinę (antrosios saulės pavidalu)	*Karalaitis* pamato Aušrinę (žvaigždės ir plauko pavidalais)
J. nori ją *surasti*	K. nori ją *pagrobti*
J. pagalbininkas — *Šiaurys*	K. pagalbininkė — *Ragana*
J. kova *lojali* (vartojant jėgą)	K. kova *nelojali* (vartojant klastą)
J. *lieka* pas Aušrinę	K. *parsigabena* Aušrinę
Aušrinės *išaukštinimas*	Aušrinės *pavergimas*

Abi — herojaus ir anti-herojaus — veiklos programos yra panąšios, jos vystosi pagal vieną ir tą pačią, bendrą naratyvinę schemą, tačiau šių dviejų herojų veiklos būdai, jų pagalbininkai, jų santykiai su trokštamu vertės objektu — Aušrine yra diametraliai priešingi. Kadangi veiksmas vyksta ne žmogiškame, bet dieviškame pasaulyje, galima manyti, kad pagal herojaus vartojamas veiklos priemones, pagal jam suteikiamą pagalbą yra įmanoma apibrėžti, kad ir nepilnai, tas mitologines sakralumo sferas, kurioms kiekvienas iš jų priklauso.

2. *Ragana*

Tuo tarpu kai Juozapui pagelbėti savanoriškai prisistato visa *Vėjų* šeima, Karalaitis pagalbininke pasirenka kraujo ryšiais su juo susietą būtybę — bobutę *Raganą*. Dar daugiau: nors bobutės pagalba savo anūkui, atrodo, turėtų būti natūralesnė, negu visai svetimo *Vėjo* pagalba mūsų herojui, karalaitis ją iš jos išgauna tik pažadėdamas jai nulieti aukso lopšį — sūpuokles, taigi, *mainų*, atlyginimo principu. Iš kitos pusės, Raganos veiklos būdas — užsimaskavimas, „apsivertimas į ubagę": vietoj kad atrodžius, kuo yra, *Ragana* pasirodo tuo, kuo ji nėra: toks verbalinės, žestualinės ar somatinės komunikacijos būdas vadinasi *melas*. Abu šie bruožai charakterizuoja lietuvių pasakų pasauliui gerai žinomą „velnio karalystę".

Nors ji ir yra jau nuo XVI-jo a. paliudyta *girios* dievaitė, sugretinta su *Medeina* (= *Modeina*), *Ragana* (= *Ragaina*)[58], kurios pasireiškimų pilni mūsų pasakų tekstai, iki šiol atrodo, kaip labai paslaptinga būtybė, ir jos fizionomija anaiptol nėra aiški: tarp jos vardo etimologijos (plg. latv. *paraguone* „prama-

tanti ateitį moteris", *pa-redzet* „pramatyti ateitį, spėti")[59] ir jos stereotipinės veiklos formų atstumas atrodo itin didelis. Tuo labiau įdomu yra pabrėžti mūsų tekste *Raganos* pagrindinę ypatybę — jos *žinojimą*, kuris užangažuoja ateitį tuo, kad jis yra papildytas *mokėjimu veikti*: tuo tarpu kai karalaitis riešuto kevale mato tik plauką, jo bobutė *Ragana* žino, t. y. „perregi kiaurai" ir mato, kas slepiasi po to plauko pavidalu; ji tuo pačiu planuoja ateitį, numatydama ne tik savo veiksmus, bet ir *Aušrinės* reakcijas į jos veiksmus. Jos veiklos būdas atitinka ir gausių šių karalystės „čerauninkų", t. y. *kerėtojų* veiklą, kurie, priešingai negu *burtininkai*, atspėjantys ateitį, gali ją orientuoti viena ar kita kryptimi.

Tarp įvairių pasakų pasaulyje pasireiškiančių *raganų* veiklos bruožų, paminėsime čia tik tuos, kurie yra tiesiogiai surišti su mūsų nagrinėjamo teksto figūrativyne vertybių sistema. Pirmasis iš jų — tai jos veiklos, jos pasaulio nesuderinamumas su vandeniu: *raganos* neturi jėgos „an marių", — sako tiesiai vienas pasakotojas[60]; kad apsaugojus vaiką nuo *raganos*, kuri jį nori pavogti, jis paleidžiamas luotelyje ant marių, ir ragana turi visokiais būdais bandyti jį privilioti prie kranto — kitaip ji jo nepaimtų[61]. Pavyzdžius galima būtų dauginti, bet tas išeitų iš mūsų studijos rėmų: aišku, kad mitinė zona, kurią atstovauja *Ragana* yra visai priešiška *Aušrinei* ir jos marių karalystei.

Jei Ragana savo vandens baime pasireiškia pasyviai, nereikia užmiršti, kad viena iš svarbiausių jos tarnaičių, moteriškių-raganų, aktyvios veiklos sferų, tos veiklos objektų, tai *karvių* pieno „gadinimas". Turint galvoje *Aušrinės* turimos karvių bandos reikšmę, ši žalinga veikla — tai netiesioginė; užmaskuota kova prieš Aušrinę ir jos atstovaujamas vertybes.

Iš tokio tad pasaulio yra kilęs karalaitis, kuris, kartą „važinėdamas ant marių", pamato „naujyną".

3. *Kalvelis (?)*

Bandant pritaikyti principą, kad herojų galimą atpažinti iš jo darbų, krinta į akis, visų pirma, jo „darbų" kuone visiška stoka. Jo veikla pasireiškia tik vienoje srityje: pažadant bobutei *nulieti*

aukso lopšį, o kiek vėliau — Raganos paliepinu *nuliejant aukso laivą ir sidabro tiltą*. Taigi, karalaitis — brangių metalų liejikas, geriau pasakius — auksakalys.

Šitokį karalaičio portretą negalima nesugretinti su vienu iš seniausiai (apie 1261 m.) paliudytu lietuviškų dievų, kurio vardą — *Kal-ev-elis* = *Kalvelis* — ir etimologiją (iš deformuotos Malala metraščio rašybos *Teliavelis*) jau senokai yra atstatęs K. Būga[62] ir kuris atitinka vieną iš keturių J. Dlugoszo cituojamų didžiųjų lietuviškų dievų, jo romėniškai interpretuotą kaip *Vulcanus*. *Kalvelio* byla, žinoma, nepilna: apie ją minėtoje kronikoje sakoma tiktai, kad jisai nukaldinęs *Saulę* ir ją pakabinęs danguje. Bandysime tad ją papildyti keletu folklorinių dokumentų.

Velnio ryšiai su kalvyste, ir kalvio — su velnija yra neabejotini. Skaitydami *Jono be baimės* iš 33 pasakų variantų sudarytą korpusą, jau turėjome progos sutikti tikrą *Velnią* — o ne kokius blogo skonio pokštus krečiančius velniukus — siūlantį herojui lažybas — įvaryti kaip galima giliau priekalą į žemę, mušant į jį su kūju — jo erdvioje *požeminėje kalvėje*[63]. Kitas herojus, Meškiukas — Lokio ir ponios vaikas — „nusileido *po žeme*. Ten svietą rado nusileidęs . . . Rado kalvę. Įėjo į tą kalvę, kalvis kala. Kai *kalvis su kūju* muša į priekalą, teip *vokietukas* pasirodo (*nusikala*). Pasižiūrėjo Meškiukas ir sako: ‚Tei čia mandras svietas!' "[64]. Apie apsukrų, suktą žmogų sakoma, kad „tas velnių kaustytas"[65].

Velnio — požeminio kalvio figūra gana ryški. Atrodo tačiau, kad kalvystės paslaptį — „seniau ant žemės kalviais tebuvo tik pragaro kipšai" — būtent, kaip suvirinti geležį, vieną kartą klasta ar geruoju išgauna kažkoks *Kalvis*[66] ir kad nuo to laiko *Velnio* ir *Kalvio* santykiai pasidaro nebeaiškūs: štai *Kalvis*, numiręs, visus velnius iš peklos išvaiko. Dievas tada nutaria pasiimti kalvį *į dangų*, o velnius vėl į peklą suvaro"[67]. Kitą kartą vienas herojus, ėjęs lažybų su *Velniu*, jį išgąsdina, pasakęs, kad jo brolis *kalvis* danguje gyvena[68]. Šie du pavyzdžiai, nors jų kontekstas ir vėlyvas, sukrikščionintas, rodo tačiau *Kalvio* galią ant velnių. Paskutinysis, vertas paminėjimo, pavyzdys, pasakoja apie kalvį savo kalvėje įsitaisiusį *Velnio* paveikslą ir besijuokiantį

iš jo. Velnio keršto pasėkoje, kalvis pasmerkiamas būti pakartu, ir išsigelbsti tik pažadėjęs jam daugiau nebesityčioti[69]. Šie ambivalentiški Kalvio ir Velnio santykiai rodo, kad *Kalvis*, nors ir jau vėlyvame folklore, vis dar išsaugojęs savo mitinę figūrą.

Nėra prasmės, atrodytų, plačiau apsistoti prie santykių tarp *raganos* ir *kalvio* — jie gausūs ir įvairūs, bet nieko naujo mūsų reikalui neatneštų. Paminėtinas gal tik *Raganos* mūsų tekste kiek vėliau vartojamas ginklas — *peilis*, taigi kalvio padarytas įrankis, kurio nekenčia, nuolat į jį trenkdamas, *Perkūnas*[70], kurio ypatingai bijo *Vėjas* — su peiliu kiekvieną nematomą *vėją* galima sužeisti ar nužudyti[71].

Klausimas, ar mūsų *karalaitis* gali būti identifikuojamas kaip dievas *Kalvelis*, pagal turimus duomenis dar negali sulaukti, mums atrodo, galutinio atsakymo. Tai nėra pagaliau ir šios mūsų studijos pagrindinis uždavinys. Mums atrodė naudinga papildyti į krūvą surinktų duomenų pluokštu lietuvių religijos tyrinėjimams itin svarbią *Kalvelio* bylą, ypač kad pastaruoju metu ryškėja tendencijos ją, mums atrodo, kiek per skubotai išspręsti[72].

VIII. AUŠRINĖS PAGROBIMAS

Rytą 8 adyną atsikėlė pana, išejo iš savo dvaro, pamačius šviežų akruotą. Tokio dar akruoto nebuvo. Ta bobutė ėmė vadinti paną:

— Eikiava pasižiūrėti!

Pana buvo išejus vienplaukė. Buvo begrįžtanti paimti skepetą. Čerauninkė pasakė:

— Aš atnešiu skepetą!

(Ragana papiauna herojų).

Priejo pri akruoto artyn — mato, kad ant to akruoto nėra nei jokio žmogaus. Čerauninkė jėmė vadinti ponią ant akruoto pasižiūrėti. Kaip užejo ant akruoto, tas pasidavė į mares. Iššoko karalaitis, pajėmęs paną, įsivedė į pakajų:

— Nesibijokis, pas manęs geriau būsi, kaip čia. Turiu karalystę, turiu vaiską.

Parsivežė ją į savo karalystę. Norėjo ją ženytis trumpai.

— Aš negaliu tekėti be metų! Gailius savo tėvo, neseniai mirė.

Kaip galėdama trukdino čėsą, kad tik jis nesiženytų.

1. Naratyvinė organizacija

Antiherojaus įvedimas ir jo naujos programos — Aušrinės pagrobimo išvystymas sukomplikuoja pasakotojo uždavinį. Jam reikia neišleisti iš akių pagrindinio herojaus likimo, bet drauge, paraleliai, vystyti antrąją intrygą. Reikia pasakyti, kad, techniniu požiūriu, jis tai visai neblogai atlieka, kasos forma supindamas abiejų programų epizodus: jo šokinėjimas nuo vienos istorijos prie kitos, naudojant trumpus epizodus, nė kiek nesumažina klausytojo dėmesį. Šių epizodų išdėstymo tvarka yra maždaug tokia:

(1) Aušrinės pagrobimas (priviliojimas)
(2) Herojaus nužudymas
(3) Aušrinės pagrobimas (parsivežimas)
(4) Herojaus prikėlimas
(5) Aušrinės išvadavimas

Analistui tačiau sunku sekti visus tuos erdvės ir veiksmo kaitaliojimus, jis priverstas neutralizuoti šiuos diskursyvinės formos reikalavimus, suporuodamas epizodus (1 ir 3; 2 ir 4) tam, kad atstačius homogeniškus naratyvinius segmentus.

2. Aušrinės epifanija

Praeitame segmente matėme *Raganą,* užsakančią pas Karalaitį-Kalvelį auksinį laivą su sidabriniu tiltu: nors ir suprantant bendrąją tokio užsakymo prasmę — norą Aušrinę įsivilioti į laivą ir ją pagrobti, pati klastos forma liko nevisai aiški. Ją suprasti gali padėti mūsų jau atskleistas paralelizmas tarp dviejų pagrindinių personažų — herojaus ir anti-herojaus — veiklos. Lygiai taip pat, kaip herojus išaukština Aušrinę, įkeldamas ją į dangų, anti-herojus savo ruožtu pasiūlo jai savitą jos išaukštinimo inscenizavimą: *auksinis laivas su nuo jo nusileidžiančiu sidabriniu tiltu ir jame stovinti vienplaukė gražuolė* — tai rytmetį patekančios Aušrinės epifanija, pagunda, prieš kurią jokia moteriška širdis neatsilaikys.

Šitokį klastos apipavidalinimą randame mes ir kitame pasakojime[73], nors ir griežtai skirtingame kontekste: jūrų pana

čia pagrobiama ne „blogais" tikslais, o gerais, pagrobimo autorius — pats herojus, turįs ją parvežti savo karaliui. Tai, žinoma, tiktai pasakotojo pasirinktos *perspektyvos* ir aprašomųjų įvykių *moralizacijos* — paskirstant veikėjus į teigiamus ir neigiamus — reikalas, charakteringa tačiau, kad šioje pasakoje pasirodąs *Kalvis* yra herojaus pagalbininkas, nugalabijantis jį besivejančią *Raganą*. Kaip ten bebūtų, herojui prijojus marių kraštą, jo stebuklingas kumeliukas liepia jam perrėžti jo pilvą, išimti žarnas ir užkasti jas, kad niekas nerastų, o įmetus jo „dūbles"[74] į mares, sėstis ant jų ir plaukti. Atsiradus viduryje marių, „persimaino" kumeliuko dūbla į *auksinį laivą*, į kurį vėliau priviliojama jūrų pana pasiplaukyti. Vėl atplaukus į marių vidurį, „auksinė laivė" grįžta į savo pirminį stovį, pavirsdama į kumeliuko dūblą. Pasaka tęsiasi toliau: mergina, įsižeidusi, nusikabina nuo kaklo savo karolius ir suberia juos į mares (o *karoliai* arba *perlai*, kaip žinome, tai Aušrinės paberta *rasa*[75]. Herojui tenka užtat dar grįžti surankioti *karolius*, parvesti jūros *eržilą* su devyniom *karvėm*, išsimaudyti jų piene, pavirsti labai *gražiu*, na, ir vesti marių paną.

Visą šią istoriją atpasakojame kuone ištisai ne savo malonumui, bet norėdami parodyti, kad bendroji tema, kurios rėmuose pasirodo *auksinio laivo* motyvas, nesiskiria esminiai nuo mūsų analizuojamo teksto, kad pats motyvas, nežiūrint keletos transformacijų, turi būti traktuojamas, kaip paralelė mūsų tekste aprašytos epifanijos versija. Tik šitai priėmus, galima dabar įvesti Malalos kronikoje užregistruoto mito nuotrupą, pagal kurią dievas *Kalvelis* nukala ir pakabina danguje Saulę. Turėdami jau tris vieno ir to pat motyvo versijas (su transformacija: Aušrinė — Saulė), galime dabar bent įsivaizduoti šio *Saulės* kilmės mito bendruosius rėmus ir bendrąją mitologinę atmosferą. Deja, *Saulės* byla lietuvių mitologijoje dar net nepradėta sudarinėti[76].

IX. MIRTIS IR PRISIKĖLIMAS

> O jos vyras miegojo. Ragana pajėmė peilį ir papiovė jos vyrą. Išjėmė plaučius ir kepenis, praeidama įmetė į mares. Ponia nežino, ką ji ten padarė.

(Karalaitis pargabena Aušrinę pas save).

Susibėgo visi keturi vėjai pas motinos savo paklausinėt naujynų. Žiūri, kad motinos sode suvytę visi obūliai.

— Del ko teip čia, motuš, yra?

— Bėkiat žiūrėti, musėt, tas mūsų prietelis negyvas yra, kur mūs sodą dabojo.

Rado jį papiautą. Pradėjo ieškoti po krantus, vandenis plaučių jo. Pamatė — vėžys labai didelis bevelkąs į olą. Atjėmė plaučius ir kepenes. Šiaurinis vėjas panėrė į mares ir išnešė gyjančiojo vandenio ir gyvuonies. Sutepė, sumazgojo — stojos sveikas ir gyvas. Klausia:

— Kur ta pana dingo?

— Nežinau, aš buvau užmigęs.

— Tu buvai papiautas.

1. Mirtis

Mūsų segmentas susideda, kaip minėjome, iš dviejų epizodų, aprašančių herojaus mirtį ir jo priskėlimą.

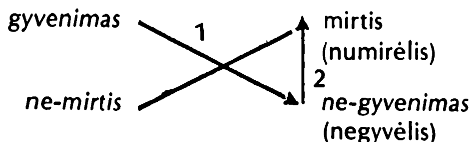
Mirties procesą reikia padalinti į tris atskiras fazes:

(1) Papjovimą,

(2) Plaučių ir kepenų įmetimą į vandenį,

(3) Jų nugabenimą į vėžio olą.

Mirtis nėra tai paprastas perėjimas iš vieno stovio į kitą, ji yra komplikuota, per autonomiškus etapus pereinanti, procedūra. Ją galima atvaizduoti kaip dviejų logiškų operacijų, vykdomų ant semiotinio kvadrato[77], algoritmą:



Šios schemos reikšmė pamažu išryškės iš smulkesnės segmento analizės.

1-1. Plaučiai

Plaučiai ir *kepenys* laikomi, lietuvių antropologinėje galvosenoje, kaip patys svarbiausi kūno organai, kuriuose

koncentruojasi žmogaus sveikata, jo jėgos ir iš viso gyvybė. Nestebėtina, pavyzdžiui, kad vienoje pasakoje tėvas, užpykęs ant savo jauniausiojo sūnaus už jo apgavimą, liepia „jį į girią išvežti ir *sukapoti* ir į žemę įkasti, o ženklą parnešti *plaučius* ir *kepenas*"[78]. Šiuo atveju, plaučiai ir kepenys yra įrodymas, kad sūnus jau nebegyvas. Tačiau tai tinka tik žmonėms, o ne aukštesnės rūšies būtybėms — *raganoms*: vieną tokią raganą esą pavykę sudeginti, naudojant vasarojaus šiaudus, „tik likę nesudegę jos *plaučiai* ir *pilvas* (greičiausiai — kepenys)" (jie plaukioję po balą, todėl ir ta bala pavadinta Plaučiabale)[79]. Dar įstabesnis atsitikimas aprašomas sakmėje apie merginą, kuri mokėjo „sugauti tris vėles, keliu beeinančias"[80]. Herojui pavykus surasti merginą ir iš nuovargio užmigus, jos motina-ragana, „prarėžus jo pilvą, plaučius išplėšė. Toji duktė bėga į vidų, skubina. Žiūri ir mato motiną, plaučius per aslą rankoj nešant. Ji iš motinos išplėšė, įdėjo atgal ir susiuvo. Ir vėl jis miegojo, kaip miegojęs (tas pat pasikartoja *tris sykius*). Ragana nori kanečnai įmesti tus plaučius į tą katiliuką, kur virė vanduo". Mergaitė, išgelbėdama herojų nuo mirties, tuo būdu įrodė, kad jinai „moka sugauti *tris vėles,* keliu beeinančias (o tas vėles — *kad plaučius, dūšią* sudėjo atgal)".

Šis itin įdomus tekstas identifikuoja *plaučius* su „dūšia", atskleisdamas prieškrikščionišką, kūno ir sielos dichotomijos dar nepažįstančią, „kūniškos dvasios" sampratą. Jis aiškiai apibūdina ir vėlės sąvoką: *vėlė* — tai iš kūno pasitraukusi „dūšia", „keliu beeinanti" į mirtį, lygiai taip pat, kaip plaučiai, raganos per aslą nešami, „keliauja" į verdantį vandenį, kuriame jiems lemta suvirti, išnykti. Vėlė gali reikštis „dūšios", „kvapo", „dvasės", „garo" pavidalu, bet jos gyvybinis principas glūdi plaučiuose, ir jos gyvenimas turi baigtis, kaip ir mūsų tekste, *vandenyje*.

Pažymėtina dar ir tai, kad šis gyvybės principas kurį ką tik identifikavome kaip vėlę arba „dūšią", gali pasireikšti ir kita, *dalies* figūra. Kaip žinoma, *bedalis* žmogus gali gyventi ir iš savo žmonos *dalies*, ar net ir iš jam dovanoto avinuko ar šuns *dalies*. Dar daugiau: *dalis* gali būti perduodama, pereiti iš vienos būtybės į kitą. Štai aprašymas proceso, kuriuo papjautos

karvės *dalis* pereina į žmones: „Insidėjo į puodą (karvės) *plaučius, kepenis* ir šeip mėsos — verda, jau biskį pavirė; tuojaus nusipjovus davė moteriškė vaikam, pačiam ir pati paragavo: žiūri, . . kad jau *turi vaikai, pati ir pats dalis"*[81] Visai nekeliant klausimo, ar *dalis* gali būti identifikuojama su *vėle-dvasia* — tai pareikalaus atskiros studijos — reikia pabrėžti, kad ir šio *laimės-dalies* principo buveine gali būti plaučiai ir kepenys.

1-2. Kepenys

Matome, kad *kepenys (kepena, kepenos, kepsniai)* arba *jeknos (jaknos)* yra neatskiriamos nuo *plaučių*, žmogaus ar gyvulio esminį gyvybinį principą aprašant. *Kepenys*, kaip ir šio žodžio etimologija rodo (plg. *kep-ti*), — tai gyvybinis šilumos centras: „Gerai apkaista kepenos, su spragilais bekulant"[82] bet drauge ir žmogaus temperamento pasireiškimo vieta: „Jau man jakna kaista (aš jau pykstu), o dar jis vis erzdina"[83], ten randasi ir žmogiškų pajėgų, jo pastangų šaknys: *jaknintis* reiškia „stengtis, dirbti per jėgą, pertempti jėgas"[84], ten glūdi ir jo sveikata: jam „iš jaknų blakės byra", sakoma apie silpną, sergantį žmogų[85]. *Kepena* tad virsta ir moralinių ypatybių buveine, tapdama *sąžinės* sinonimu: „Mano krivida eis tau ant kepenos t. y. ant sumnenės"[86].

Dar per anksti būtų bandyti nustatyti funkcinį skirtumą tarp plaučių ir kepenų, ieškant kepenų specifinių atributų. Užteks tik priminti, kad graikų mitologijos duomenys, pavyzdžiui, čia nesiskiria nuo lietuviškųjų: graikų dievai yra nemirtingi, lygiai kaip nemirtingos yra ir jų kepenys; erelis, pavyzdžiui, maitinasi prikaltojo Prometėjaus kepenimis, bet kadangi jos nemirtingos, tai ir erelis jomis maitinasi amžinai.

1-3. Vėžio karalystė

Mūsų tekste minimas „didelis vėžys", kitur vadinamas tiesiog *Vėžių Karaliumi*[87], turi savo viešpatystę marių dugne. Tempdamas į savo olą herojaus plaučius ir kepenis, jis velka

juos į tikrąją mirtį, ir *Šiaurys Vėjas* tik pačiu paskutiniu momentu išgelbsti jį nuo pražūties. Vėžio *atbulumas*, jo žvilgsnis, nukreiptas į gyvųjų pasaulį tuo metu, kai jis tempia vėles į mirtį (plg. vėžys *vež*-ti), padaro jį itin tinkamu šiai mirties karalystės prokuratoriaus ir sargo rolei.

Vėžys panašiai elgiasi ne tik mūsų tekste, bet ir kituose, su marių merga surištuose, pasakojimuose: „Tuomet arklys kvailiui sako papiauk mane ir mano mėsos gabalą įmesk į jūres (kitas variantas kalba apie „babakų" įmetimą — o mes jau žinome, apie kokią „mėsą" čia eina reikalas), tos mėsos ateis esti vėžys, tai tu jį pagauk ir sakyk, kad jis sušauktų visus vėžius ir kad jie išimtų jūrų karalaitės kraičius, . . ."[88]. Mat, vėžys yra ir *Marių Panos* „kraičių", jos „bagotysčių" — arba bent rakto skrynios[89], kurioje ragana ją uždariusi laiko — sargas. Vėžio žinioje, pagaliau, randasi *kiaušinis*, kuriuo galima aplieti stiklinį, jūrų saloje esantį, kalną ir atgaivinti visą karalystę[90], arba *kiaušinis*, kuriame glūdi „be dūšios karaliaus ‚dūšia' "[91]. Bet prie *kiaušinio* teks kiek vėliau iš naujo sugrįžti.

Šitoks mirties, iš kurios negrįžtama, pasaulis yra griežtai atskirtas nuo gyvųjų, ne tik nuo žmonių, kurie, sužinoję jo paslaptis, turi mirti[92], bet ir nuo dievų: Vėjo sūnūs, norėdami tirti jūros gelmių paslaptis ir bandydami tuo tikslu išpūsti vandenis iš marių, žūsta jų bangose[93]. Tarp šio mirties pasaulio ir gyvųjų pasaulio yra tarpinė zona, apgyventa būtybių, kurios nėra nei tikri „gyvieji", nei „mirusieji": tai vėlių, raganų (kurių plaučiai ir kepenys nebijo ugnies), vaidelių ir velnių pasaulis.

Tai pirmieji bruožai, kuriais galima pradėti apibūdinti lietuviškąją „pomirtinio gyvenimo" koncepciją.

2. *Prisikėlimas*

Herojaus nužudymo procedūra, kaip matėme, yra dviguba: jį reikia pirma papjauti, o papjovus, jo „vėlę" — plaučius ir kepenis, įmesti į mares, kad vėžys ją galutinai sudorotų. Užtat ir jo prikėlimo iš numirusiųjų operacija susideda iš dviejų dalių: visų pirma reikia surasti jo „dūšią" ir įdėti ją atgal į „kūną", o po to jau bandyti atgaivinti tą organiškai psichinę visumą.

Negyvėlį atgaivinti — arba ir šiaip, silpnesniais atvejais, sergantį pagydyti ar invalidą sveiku padaryti — reikalingi dviejų rūšių terapeutiniai vandenys:

(1) *gydantis* (arba *gydomas*) vanduo, pas mus vadinamas *gijančiu vandeniu,* ir

(2) *gyvasis* vanduo, pas mus — *gyvuonis.*

Mūsų tekstas, turintis ryškų mitologinį pobūdį, vandens ieškotojo rolėje įveda mitinį personažą — Šiaurės Vėją. Kiti pasakojimai, naudoją gydančio ir gyvojo vandens motyvą, jau yra daugiau pasakinio pobūdžio, ir jų herojus dažniausiai — sergančiam tėvui vaistų ieškantis kvailutis. Pagal stebuklinės pasakos kaip žanro reikalavimus, mitinės herojaus savybės tada yra perkeliamos ir investuojamos į jo pagalbininkus. Tokių pagalbininkų rolėje randame, visų pirma, pas mares gulintį *mėlyną jautį,* nurodantį, kad vandenį galima rasti „anapus jūrių"[94], kitas pagalbininkas — tai *Vilkas,* kuris nuneša durnelį į „kitą karalystę"[95] arba kuris, kitu atveju, užmuša kregždės vaiką tam, kad jinai, norėdama jį atgaivinti, būtų priversta ieškoti ir parnešti gydančio ir gyvojo vandens[96]. Šalia pirmaeilių pagalbininkų, kaip matome, pasakos logika išvysto ištisą antraeilių pagalbininkų — paukščių seriją, kurioje, šalia kregždės, randame varną, bet ir mūsų tekstui pažįstamą *vanagą*: jie visi *oro* keliu parneša *vandenį.*

Šioje pasakų grupėje, kurią reikėtų išsamiai išstudijuoti, terapeutinio vandens veikla pasireiškia:

(1) *ligonio pagydymu* (pasaka prasideda bendru posakiu: tėvas *serga*)

(2) *grožio atstatymu* (karaliui ant galvos išauga *pikti šašai*)

(3) *atjauninimu* (senas tėvas atgimsta „sveikas ir jaunas, smagus ir greitas"[97]).

Prie šių paveikimo sričių reikia dar pridėti:

(4) *praregėjimą* (herojaus *išdurtos akys* išgyja), kuris, tiesa, priklauso jau kitai pasakų grupei[98].

Mūsų herojus, pateptas gydančiais vandenimis, „stojos sveikas ir gyvas". Ši stereotipinė formulė, kurią kasdien mechaniškai vartojame („Sveikas gyvas, Jonai!"), yra prasmingesnė, negu iš paviršiaus atrodo.

Norint suprasti mitinę „prikėlimo iš numirusių" procedūrą, reikia visų pirma pritaikyti bendrą metodologinę taisyklę, paremtą senu „kas gali daugiau, tas gali ir mažiau" principu, pagal kurią, turint keletą to paties teksto variantų, reikia, kaip bazę, pasirinkti tą variantą, kuris kaip galima išsamiau ir kraštutiniau atpasakoja nagrinėjąmą faktą ar įvykį. Mūsų atveju, ligonio pagydymas ar jo kūno negražumų (piktšašių) pašalinimas atrodo tad tik kaip susilpnintos versijos daug reikšmingesnės *atjauninimo* procedūros, kurios dėka senas tėvas atgimsta „sveikas ir jaunas".

Paaiškėja, kad žmogus, skirtas atjaunėti, turi būti visų pirma „sukapotas į šmotus", ir tik po to, gydančiu vandeniu jį patepus, jis *su-gija* į vieną daiktą ir pasidaro *sveikas*. Toks į gabalus sukapoto ir pro kaminą atskiromis dalimis mėtomo žmogaus motyvas yra plačiai žinomas visame Europos folklore[99]: tai būdinga *Velnio*, mūsų jau minėtos „nei gyvųjų, nei mirusių" zonos veikėjo, galios pasireiškimo priemonė: jisai, veikdamas šioje zonoje, gali kūnus sukapoti ir vėl juos sulipdyti.

Grįžtant prie *sveikumo* sąvokos, nereikia užmiršti vienos iš pagrindinių lietuviškojo žodžio *sveikas* prasmių: *sveikas* reiškia „visas", „integralus" („sveikas skaičius", pavyzdžiui, skiriasi nuo „trupmeninių skaičių"). Gydančiojo vandens funkcija ir yra tad sugrąžinti individui jo „sveikatą", t. y. jo integralumą, garantuojantį jo, kaip asmens, tapatumą.

Šitokį *sveiką* žmogų dar reikia padaryti *gyvu*: tam tikslui tarnauja *gyvasis vanduo*: nuo gydančio vandens žmogus „sugija", o nuo gyvojo — „at-gija". Gyvybės pradas, matome, skiriasi nuo sveikatos prado. Nenuostabu tad, jog mūsų tekstas šį gyvąjį vandenį labai tiksliai vadina *gyvuoniu*. Žodis *gyvuonis* (arba *gývuonis*), pagal *LKŽ*, reiškia:

(1) Vieta po nagu; rago vidurinė dalis
(2) Geluonis (bitės, vapsvos. . .)
(3) Gyvatės liežuvis
(4) Voties vidurinė dalis, geluo
(5) Gyvybė („Su geluoniu iš bitės ir gyvuonį ištraukia", Valkininkai, Eišiškių raj.)

Visos šios reikšmės turi vieną bendrą vardiklį: *gyvuonis* yra tasai centrinis taškas, šaknis, toji vieta, kurioje glūdi, prisilaiko gyvybės pradas, pats jos principas.

Gyvuonis kituose tekstuose dažniausiai pakeičiamas *gyvuoju vandeniu,* bet tai jo pagrindinės prasmės nepakeičia: gyvasis vanduo nėra tai terapeutinė priemonė, vaistas, kurio pagalba kūnui suteikiama gyvybė, jisai pats yra *gyvasis* vanduo, *jis, kaip vanduo, yra gyvybė,* tas gyvybės pradas, kuris sugrąžinamas „sveikam" kūnui.

Užtat ir suprantama darosi, kodėl mūsų tekstas, kurio archaiškos savybės, lyginant jį su kitais variantais, nuolat ryškėja, vietoje paprastai vartojamo *gydančio* (ar *gydomo*) vandens, šį pirmąjį, sveikatą grąžinantį vandenį vadina *gijančiu*: sveikata, kaip ir gyvastis, yra panašaus pobūdžio asmens pradas, kurio buvimas kūne garantuoja jo integralumą. Šie du priedai prisilaiko organizme, ir tai padaro žmogų „sveiką ir gyvą", tačiau, kaip pradai, jie turi ir nepriklausomą egzistenciją ir jų buveinė — marių dugnas.

2-3. Mieganćioji karalaitė

Pasakos, kurioje kvailutis vyksta ieškoti savo tėvui gydančio ir gyvojo vandens, tolimesnis vystymasis dažnai įveda miegančiosios karalaitės motyvą. Pas ją paprastai herojus suranda jam reikiamų vandenų, bet, tuo nepasitenkindamas, „užsimano pas tą paną jis, tas durnius, savo norus išpildyti"[100]. „Reikalų atlikimo" pasėkoje karalaitei gimsta sūnus, kartais ir užburta karalystė tuo pat metu į viršų iškyla.

Šis gyvojo vandens įsigijimo ir naujos gyvybės sukūrimo sutapimas laike nėra atsitiktinis. Nestatant sau klausimo, ar į miegančiosios karalaitės motyvą galima žiūrėti kaip į mūsų

herojaus vedybų su Marių Pana transformaciją (Žr. supra V-is segmentas), reikia užregistruoti faktą, kad naujos gyvybės atsiradimas (o tuo pačiu, eventualiai, ir visi su *gimimu* surišti mitiniai reiškiniai) lietuviškoje pasaulėžiūroje homologuojamas su gyvojo vandens įsigijimu, kad abu fenomenai priklauso tai pačiai filosofinei-sakralinei sferai.

2-4. Geležinės Karvės

Čia ir vėl tenka priminti mūsų jau iš dalies nagrinėtą pasakų grupę (Žr. supra p. 135), kurios herojus, karaliaus pavestas pargabenti jam *Jūrių Karalaitę*, parveda kiek vėliau ir jai priklausančias *geležines karves*, kurių verdančiame piene išsimaudęs karalius žūsta, o jo pagalbininkas-herojus, atvirkščiai, — tampa nepaprastai *gražus*, veda karalaitę ir paveldi viešpatystę.

Šio priminimo tikslas — atkreipti dėmesį į neabejotiną analogiją, egzistuojančią tarp gyvojo vandens poveikio ir Geležinių Karvių piene išsimaudymo rezultatų· šią analogiją patvirtina — o tuo pačiu ir mūsų įrodinėjimą sutvirtina — geležinių karvių ir gyvojo vandens motyvų substitucijos galimybė. Vienos pasakos herojus, jau pargabenęs karaliui Marių Paną, išsiunčiamas su nauja misija, nes jis „žino tokį *vandenį*, jei tu (karaliau) su tuo vandeniu savo veidą suteptumei, tai pasidarytumei daug *jaunesnis*, o jei suteptumei veidą savo jaunai karalienei, tai ji pasidarytų antra tiek *gražesnė*". Herojus išvyksta į pajūrį ir ten priverčia juodvarnius vykti į „jūrų gilumą": „turit man atnešti vieną butelkėlę tokio vandens, kad *mirusį žmogų galima būtų prikelti*, o kitą butelkėlę tokio vandens, kad *sutepus žmogaus veidą jis antra tiek gražesnis pasidarytų*"[101].

Nors pasakotojas čia kiek ir susimaišo, išvardindamas dviejų vandenų funkcijas, svarbu mums tai, kad gydančio ir gyvojo vandens motyvas jo įvedamas toje pačioje vietoje, kur keliolikoje kitų variantų randame atjauninančio pieno motyvą. Abu motyvai — žiūrint į juos, kaip į paralelius *modi operandi* — priklauso tad Aušrinės ir jos bandos gaubiamo sakralumo sferai.

2-5. Sveikata ir gyvastis

Gyvenimo ir mirties, sveikatos ir ligos problematika sutinkama ir pasakojimuose, aprašančiuose kovas su *Slibinais* (=smakais). Čia ir vėl, tiek vietos stoka, tiek ir išsamių duomenų trūkumas, neleidžia įsigilinti į klausimus, liečiančius slibinų prigimtį, bandant išaiškinti jų vandeninę kilmę ir išspręsti jų degradacijos į „neigiamus tipus" problemą. Užteks paliesti tik vieną, mums reikalingą, jų bylos aspektą.

Nepriklausomai nuo tikslo, kurio vedamas herojus susiduria su *Slibinu,* visas sunkumas, norint nugalėti nenugalimą Slibiną — tai surasti jo silpnąją vietą, jo „Achilo kulną". Ši silpnoji vieta — tai jo *sveikatos* arba *gyvasties* buveinė.

Vienas herojus liepia slibino pagrobtai panai gudrumu iškvosti slibiną:

— Eik tamsta paklausk, kur jo *sveikata.*

Slibinas ir išsiduoda:

— Mano *sveikata:* devinto karalystėj gyven mano brolis, tai kad aną kas užmuštų, tai ir aš nebeturėčia sveikatos.

Herojus, žinoma, užmuša smaką-brolį, iš kurio vidurių iškrenta *kiaušis,* su kurio pagalba ir „nusprogdinamas" pagrindinis smakas[102].

Panaši istorija atsitinka ir su *karaliumi be dūšios,* kurio *dūšią* herojus turi surasti, norėdamas jį nužudyti. O jo dūšia randasi ežere, tame ežere — akmuo, tame akmenyje — zuikis, tame zuikyje — antis, toje antyje — *kiaušinis,* kuris ir yra karaliaus dūšia[103].

Kitas smakas, užklaustas, „kur tavo *gyvastis,* kad tu toks *drūtas,* tavę nieks negali užmušti?", atsako: „mano *gyvastis* toli, gilei: marėse an salos yra jautis, tam jautij — karvelis, o tam karvelij — *kiaušinis,* o tam kiaušinij — mano *gyvastis*"[104]. Kitos pasakos herojus, Vėtros sūnus, vyksta ieškoti *Marių Karaliaus mirties* ir ją randa „ant raudonųjų marių, ant salos", skrynelėje po ąžuolu, kurioje tupi antis, o antyje — *kiaušinis,* ir su tuo kiaušiniu užmuša Marių Karalių[105]. Kitas smako *smerties* ieškojimo variantas mitologiniu požiūriu dar įdomesnis. Slibinas, merginos kvočiamas, duoda iš pradžių eilę melagingų

atsakymų: pirmą kartą — kad *smertis* yra „sklainyčio" t. y. *vandens* stiklinėje; antrą kartą — *liepoje*, kur lakštingala gieda (o liepa, kaip žinome, dievaitei *Laimai* pašvęstas medis). Tiesa, žinoma, labiau komplikuota: Prancijoje suėdus 12 *jaučių* ir išgėrus 12 „ušėčkų" *vandens* galima bandyti ristis su slibinu; besiritant, iš jo išlėktų antis, tą antį perplėšus, iškristų kiaušinis, su kuriuo galima būtų slibiną užmušti. Ši komplikuota procedūra, kuri, kaip ir kitos, jai panašios, rodo gyvybės-mirties prado gilumą ir sunkumą jį pasiekti, čia pasibaigia gana nelauktu rezultatu: užmušus slibiną, „tuoj ir *tų marių nebelikę*, pasilikus sausa žemė"[106], išdava, kuri primena mūsų pasakojimo galą.

Visuose šiuose pavyzdžiuose turime reikalo arba su *Slibinais* arba su *Marių* — ar vienu ar kitu būdu su vandenimis surištais — *Karaliais*: turint galvoje tapatingus jų gyvybinius pradus, jokio skirtumo tarp šių dviejų pavidalų būtybių nėra. Kiek tai liečia pačius gyvybinius principus, atvirkščiai, — atrodo, kad galima išskirti dviejų atskirų rūšių *kiaušinius-sielas*: iš vienos pusės — *sveikatą* ir dūšią, iš kitos — *gyvastį* ir mirtį.

Sveikatos sąvoka, palyginti, gana aiški. Žinome, pavyzdžiui, kad kuriam žmogui *sučiaudėjus*, ir niekam jam „ant sveikatos" nepasakius, jo „dūšia" atitenka velniui[107]. Reikia manyti, kad čiaudant, žmogaus „dvasė" lekia iš plaučių laukan, ir ją galima sulaikyti tik primenant jos esmę ir vardą. Kaip ten bebūtų, jo tik „dūšia" pereina velnio žinion, jis praranda „sveikatą", bet nuo to jis anaiptol nemiršta. Tas pat atsitinka ir su trimis juodomis varnomis-kerėtojomis, kurios tyko einantį per kiemą poną, kad galėtų, jam *sučiaudėjus*, pasakyti „ant sveikatos!": tada jos galės jį „pakerėti"[108]. Nemažiau reikšmingas ir kitas žmonių tikėjimas, pagal kurį vilku bėgantis vyras, užgerdamas savo kaimyną ir ištardamas „ant sveikatos!", gali šią savo „savybę" jam perduoti, padarydamas jį *vilkolakiu* — užtenka tik, kad tas jam atsakytų „dėkui"[109].

Šitaip išsiaiškinus lietuviškąją *sveikatos*, kaip asmens integralumo, garantuojančio jo „dvasios" išsilaikymą tame pačiame stovyje, sąvoką, darosi suprantamos ir senoviškos pagarbaus

kreipimosi formulės „Jūsų Sveikata" (M. Daukša, 1599 m.) ar „Tamstos Sveikata" (Daukantas)[110], kurios tik vėliau, progresyviai buvo pakeistos lenkiškąja „Jo Mylista". Pilną savo reikšmę atgauna dar ir dabar aukštaičių vartojamas *sveikas* („Skaitau laikraščiuose, kad *Sveikas* irgi kartais į Ameriką apsilankai", — rašo man Jonas Balys).

Gyvastis ir *mirtis*, iš kitos pusės, tai tik du to paties reiškinio aspektai. Kaip bitė, kuri kartu su geluoniu ir gyvuonį praranda, kaip gyvatė, kurios mirtį nešantis liežuvis gyvuoniu vadinamas, taip ir žmogus, gyvendamas mirties ženkle ir mirdamas gyvenimui išsibaigus, laikosi ant siūlo, jį rišančio prie gyvasties ir mirties *prado*.

2-6. *Gyvenimo ir mirties problematika*

Šie gana tolimi ir ilgi nukrypimai nuo pagrindinės temos skirti ne vien tam, kad paaiškinus ir atgaivinus senovišką lietuviško stereotipinio posakio „sveikas ir gyvas" — šiandien vis dažniau pakeičiamo kasdieniniu „labas!" — reikšmę, bet greičiau norint susidaryti kiek galima pilnesnį vaizdą tos logiškai sandarios *vertybių sistemos*, kuri organizuoja, lietuviškame kontekste, vieną iš pagrindinių filosofinio mąstymo sričių. Jai išryškinti, galima pasiūlyti ištisą grandinę jau išnagrinėtų binarinių konceptų, sutvarkant juos homologacijos principu:

Pradai / Leksikalizacija	*Sveikas*	*Gyvas*
Abstrakčios sąvokos	*Sveikata*	*Gyvastis*
Simboliniai pavidalai	*Gijantis vanduo* (gydantis v.)	*Gyvuonis* (gyvasis v.)
Somatiniai pavidalai	*Plaučiai* („dūšia", „vėlė")	*Kepenys*

Abstrakčiai suformuluoti *sveikatos* ir *gyvasties* pradai mitinėje kalboje „įdėti" į *kiaušinio* figūrą. Jie simboliškai

išreikšti vieno iš keturių gamtą sudarančių elementų — *vandens* — forma. Gyvųjų padarų kūniškame pasaulyje jie randa sau buveinę *plaučiuose* ir *kepenyse*, kuriuos vėžys velka į marių gelmes — gyvenimo ir mirties tėvoniją.

Jei prie šios verčių sistemos, išreikštos keliose figūratyvinėse plotmėse, pridėsime dar stebuklingų *obuolių* ir *geležinių karvių* pienu pridengtas meilės, grožio ir sveikatos vertybes, turėsime maždaug pilną vaizdą tos sakralinės sferos, kurioje viešpatauja Aušrinė ir jos šeimyna ir kuri, semantinio kodo forma, dominuoja mūsų skaitomą tekstą.

2-7. Geltonasis Vanduo

Baigiant nagrinėti šį epizodą, norisi pridėti dar vienos pasakos ištrauką, idant parodžius, kaip mūsų pamažu išdirbtas ir pasiūlytas semantinis kodas padidina lietuviškojo „pasakų" pasaulio įskaitomumą.

Pati pasaka yra plačiai žinoma: tai istorija karaliaus, kuriam, išvykus kelis kartus į karą, gimsta vaikai, tuo tarpu kai jo žmonos seserys iš pavydo jam pranešinėja, kad jo žmona jam pagimdė šuniukus ar kačiukus. Įdomus mums čia yra tik nelauktai įterptas epizodas apie jau suaugusių, slapta išaugintų, vaikų — dviejų brolių ir sesers — žygį, ieškojimą jų dvarui papuošti „paukščio kalbančio, medžio giedančio ir grajinančio ir *geltonojo vandenio*"[111]. Po to, kai broliai vienas po kito pavirsta į „akmino anglių stulpus" ir kai sesuo išvyksta jų ieškoti, „paukštis kalbantis" jai nurodo šaltinėlį, kurio vandeniu galima atgaivinti jos brolius ir padeda pagaliau ir geltonąjį vandenį surasti. „O ten toliau tas *geltonasis vanduo*, tai ot *šviečia kai saula ant oro*. Tai tu nueik ir tūrėk butelį pakišus, tai *lašas jo ir įvarvės*, tai ir bus tavo čiels butelys, ir, parnešus namo, savo sodne atkiši butelį, ir bus jis tavo sodne teip šviesus, kaip ir čia." Ir iš tiesų, parėję namo, jie „tą vandenį palaidę iš butelio — tas vėl, *ant oro aukštai išsikėlęs, geltonuojąs, šviečiąs*".

Mūsų teksto šviesoje, jei taip galima pasakyti, nebereikia būti dideliu išminčiumi, norint identifikuoti tą geltonąjį,

aukštai ore išsikėlusį, kaip saulė šviečiantį vandenį su mūsų pažįstama Aušrine. Šalia jau žinomų jos transformacijų — nuo jūrių kumelės ir marių panos, plauko pagalba į dangaus žvaigždę — prisideda dar čia dangaus *šviesulio* sutapdinimas su *vandeniu*: ore kabantis „geltonasis vanduo" nuvarvina vieną *lašą*, iš kurio, kitoje vietoje, vėl pasidaro danguje šviečiantis kūnas. Žinant iš kitų tekstų kad *rasa*, tasai dangiškasis vanduo, tai tik *Aušrinės* paberti *karoliai* ir *perlai*[112], suprantama, kodėl tam tikru metų laiku *išsivoliojimas rasoje* pagydo ir apgina žmones nuo visokiausių ligų, o ypač nuo odos ligų[113] — Aušrinės įteikti *obuoliai*, jos karvių *pienas* turi juk tas pačias savybes. Suprantama taip pat, kad, norint pagydyti kvailutį, kuriam jo broliai buvo išlupę akis, užtenka varnui tik pabraukti „su sparnu per rasą", patepti ja akis — ir tasai iš naujo pradeda matyti[114].

2-8. *Baigiamosios pastabos*

Lieka dar keletas neaptartų, tiesiogiai patį pasakojimą liečiančių, teksto faktų.

Pirmasis iš jų — tai herojaus mirtį atitinkąs *Vėjų Motinos* sodo *obuolių suvytimas*. Kaip naratyvinė nutrauktos tarp Siuntėjo ir pasiųstojo herojaus komunikacijos atstatymo priemonė — tai lietuviškose pasakose neretas reiškinys: apie į nelaimę patekusį herojų Siuntėjas sužino, pavyzdžiui, iš to, kad jo paliktoje stiklinėje *vanduo* paraudonuoja[115] ar, kad į sieną įsmeigtas herojaus peilis ima kraujuoti[116]. Šiais atvejais — lygiai kaip ir mūsų obuolių suvytimo atveju — toks ar kitoks figūratyvinis objektas metonimiškai atstovauja patį herojų, ir jo būklės transformacija pakeičia ir metonimo stovį. Metoniminis objektas negali tačiau būti atstitiktinis: kaip ir mūsų jau anksčiau nagrinėtas plaukas, jis turi atstovauti arba herojaus kaip asmens *kūną*, arba jį charakterizuojantį jo *prigimties* bruožą. Matėme, kad mūsų atveju herojaus kvalifikacija pasireiškia obuolių įsigijimu, įtvirtinančiu jį *meilės* ieškotojo ir jos davėjo rolėje. Obuolių suvytimas yra tad jo atsiradimo pavojuje „natūralus" signalas.

Obuolių dovana buvo, kaip matėme, pirmojo pasakojimo, įrašyto mūsų tekste, įžanginis epizodas, atžymintis herojaus išbandymą ir jo kvalifikaciją. Tokią pat funkciją antrajame teksto pasakojime, skirtame Aušrinės išvadavimui, atlieka mūsų studijuojamas segmentas. Galima tad teisėtai savęs klausti, kokioje srityje herojus čia kvalifikuojamas, kokius papildomus savo prigimties bruožus jis ta proga įgija. Pirmą, paviršutinišką atsakymą duoda patsai pasakotojas, paskutiniame teksto segmente paaiškindamas, kad herojus „atpakūtavojo" už Aušrinės brolį ir seseris. Šis, kiek sukrikščionintas, išaiškinimas leidžia suprasti, kad herojus, pereidamas per mirtį ir prisikėlimą, „išpirko" ar „atpirko" užkerėtą Aušrinės bandą. Tačiau mitinis to „atpirkimo" turinys — turint galvoje, kad mūsų tekste įrašyta ideologija yra visai skirtinga — negali būti krikščioniškas. Prie šios problemos teks grįžti nagrinėjant galutinį pasakojimo išsprendimą.

Trečioji pastaba liečia herojaus *miegą*: mūsų herojus — kaip ir kiti, panašioje padėtyje atsidūrę herojai — tuo metu, kaip sprendžiamas jo gyvybės ir mirties klausimas, sau „saldžiai miega".

Nereikia manyti, kad lietuviškų pasakų herojai būtų ypatingi miegaliai, jie nemiega, kai reikalas eina apie šio gyvenimo įvykius, darbus ar žygdarbius, jie miega, kai kalba eina apie mirtį, apie gyvenimą mirtyje. Miegas — tai kitoniško gyvenimo forma, tai kitas gyvenimas, kuris vyksta žmogui miegant, apie kurį galima suvokti iš prisimenamų sapnų. Suprantama tad, kad gyvenimas miege ir gyvenimas mirtyje nesiskiria iš esmės vienas nuo kito. „La vida es un sueño", mėgstame kartoti paskui garsų ispaną. Bet *sapnas* senovės lietuvių kalboje reiškė „miegą"[117] (plg. lot. atitikmuo *somnis* „miegas"), ir ši paraleli gyvenimo forma yra neblogesnė už „tikrąjį" gyvenimą. Galima suprasti tad, kodėl, kai reikalas ima eiti apie „rimtus dalykus", t. y. apie gyvenimą ir mirtį, pasakojimas palieka herojų saldžiai miegantį ir pradeda vystytis kitoje, paralelaus gyvenimo, plotmėje.

Puola į visus kraštus — nėr jo panos niekur. Prašė vėjų rodos:

— Ką man dabar reikia daryti?

Šiaurys vėjas:

— Eik į jos pakajų, rasi kamanas ir balną. Pasibalnok bulių savo, stosis toks arklys, kad nebus ant visos karalystės tokio driganto. Užsėsk, josi marėms geriau, kaip žeme. Ir nuneš jis į tą karalystę, kur ji yra. Ten bus tą dieną arklių jomarkas, ieškos karalius pirkti drigantą. Kai derės, sakyk: „Jei perkat, pirkiat, čėso neturiu". Kol išeis pana.

Išėjo pana, pažino gyvolį savo. Pajėmė jam už rankos ir stojo vyrui ant kojos ir užlipo. Ir pakilo į padanges, pabėgo į savo dvarą. Karalius paliko smūtnas. Klausia karalius čerauninkus:

— Ką reikia dabar daryti?

— Jau nėr rodos nei jokios!

1. *Jūrų Žirgo pasirodymas*

Šis segmentas platesnių komentarų nesukelia, ir tai dėl įvairių priežasčių: visų pirma, mūsų dėmesys, šį tekstą skaitant, sukauptas į *Aušrinę*, jos vertybių pasaulį ir ją tiesiogiai liečiančius įvykius, neturint nei vietos, nei pakankamų žinių nagrinėti jos priešų karalystę. Antra vertus, skaitytojas jau bus įpratęs prie mūsų praktikuojamo teksto skaitymo būdo, ir nemaža pastabų, naudingų šių pratybų pradžioje, įgautų dabar jau pasikartojimo pobūdį. Pasistengsime tad užregistruoti tiktai keletą įdomesnių faktų.

(1) Segmento organizacijoje galima atpažinti jau anksčiau aptartą pasakojimo procedūrą, pagal kurią veiklos projekto, jos virtualinės programos pristatymas užima tiek pat ar net daugiau vietos, negu pačios veiklos atvaizdavimas: *Šiaurio Vėjo* patarimai kiekybiniai svaresni, negu herojaus darbai. Pati naratyvinė programa čia labai paprasta, ji susideda, reziumuojant, iš atvykimo ir išvykimo, tik eliptiškai aprašant patį išvadavimą: joje herojus, kaip ir kitose panašiose situacijose, mažai tepasireiškia, leisdamas savo vietoje veikti *pagalbininkams* — vėjui ir buliui.

(2) Keleta detalių netiesioginiai papildo mūsų jau susidarytą apytikrį *Aušrinės* grobiko karalystės vaizdą. Išvadavimo data

pasirenkama ne eilinė *turgaus* diena, kaip tai stereotipiškai pasakose priimta, o *arklių jomarkas*: arklių mainai, jų prekyba gana artimai surišti su *kalvio* amatu. Karalaitis ieško pirkti drigantą, o pirkimo operacija jam — tai *derybos*. Žinoma, pavyzdžiui, kad ketvirtadienis, lietuvių nuomone prekybai palanki diena[118], vadinamas *sukčiaus* diena[119] arba *velnio* diena[120]. Jisai tuo būdu netiesiogiai įrašomas į Velnio sakralumo sferą ir priešpastatomas mūsų herojui, atsisakančiam derėtis: „Jei perkat, pirkiat, čėso neturiu", nors toks atsakymas, Šiaurio vėjo patartas, ir skirtas pratęsti laiką, išprovokuojant Marių Panos pasirodymą turgaus aikštėje. Tie patys karalaičio bruožai pasitvirtina pagaliau ir baigiamoje šio epizodo scenoje, kurioje, prašydamas patarimo, jisai sušaukia savo dvaro „čerauninkų" tarybą.

(3) Vienas mitologiniai įdomus faktas — tai *buliaus* transformacija į *drigantą*. Nors jinai ir atliekama pasakų pasauliui žinoma procedūra — *kamanų* (kartais ir balno) užmetimu (tokiu būdu, pavyzdžiui, raganos paverčiamos į kumeles[121]) — naujas buliaus priimtas pavidalas yra reikšmingas. Matėme, kad *Marių Pana* turi antropomorfinį pavidalą tiek, kiek ji surišta su gyvenimu saloje, su žeme, bet kad jinai tuo pačiu yra ir *jūrių kumelė* — pavidalas, kurį ji įgytų, žemę paversdama vandeniu. Panašų pavidalų kaitaliojimą sutinkame ir buliaus asmenyje: jis — bulius, kaip *Aušrinės* bandos viršininkas, surištas su sala ir ganyklomis, bet jis drauge ir jūrių eržilas, lekiantis mariomis geriau negu žeme ir skraidantis padangėmis. Paskutinis teksto segmentas mums paaiškins, kad šis *jūrių žirgas* gali turėti ir žmogiškąjį pavidalą, nes jis — *Aušrinės* brolis. Šie įvairūs, mitinėje galvosenoje aiškiai išskiriami pavidalai, kuriais reiškiasi viena ir ta pati būtybė, gali tačiau sudaryti nemaža painiavos eiliniam pasakotojui: matėme, kaip mūsų dažnai naudotoje, paralelioje pasakų grupėje įvairiuose variantuose konkuruoja geležinės karvės su jūrių kumelėmis, jaučiai — su kumeliais.

XI. NAUJOS EROS PRADŽIA

Pana parkeliavus paleido savo bulių. Bulius priklaupė ant kelių, prašneko žmogaus balsu:

— Kirsk man galvą!

Pana nenorėjo kirsti, ale tik turėjo kirsti. Nukirto galvą — prapuolė ketvirta dalis marių, pasidarė žemė. O iš buliaus jos brolis stojos. Nukirto visų trijų karvių galvas — stojos sesers. Prapuolė visos marės, pasidarė žemė. Pradėjo svietas gyventi. O ji paliko karalienė ant tos žemės, o vyras jos — karaliumi. Vyras jos išsipakūtavojo už jos brolį ir už seseres. Paliko ščeslyvais ir gyveno.

Ant to baigias.

1. Galvos nukirtimas

Ryškiausias šio paskutiniojo segmento faktas — tai galvos nukirtimo procedūra atliekama transformacija, kurios pasėkoje Aušrínės banda pavirsta į žmogiškojo pavidalo šeimą ir vanduo — į žemę.

Pati *galvos nukirtimo* procedūra pasakų skaitytojo nestebina: tai gana dažnai sutinkama metamorfozės priemonė, vartojama užkerėtoms būtybėms „atversti", jų žmogiškam pavidalui atgauti[122]. Tai, žinoma, mitinė procedūra, neatitinkanti mūsų empirinio pasaulio dėsniams, bet jinai iš esmės nieku nesiskiria, pavyzdžiui, nuo pabučiavimo rupūžės — sąlyga, kurios išplildymas tegali išgelbėti į rupūžę užkeiktą karalaitę. Bendrai paėmus, tai yra vienas iš likimo koncepcijos elementų, viena iš *likimo išsipildymo* formų: likimo nustatytą gyvenimo pavidalą ir būseną gali pakeisti tiktai išorinio, kontingentinio įvykio įsibrovimas.

Tačiau mūsų tekstas siūlo daug komplikuotesnę šios metamorfozės interpretaciją. Paaiškinimo: „buvom prakeikti, kol galvas nukirs"[122] čia nepakanka: galvos nukirtimo procedūra gali būti taikoma ir pasidaryti efektyvi tik *todėl*, kad herojus už kenčiančiuosius jau „atsipakūtavojo". Tarp likimo paciento ir jo agento susidaro tam tikra kontraktinė situacija, kurią galima išreikšti logiška formule: „jei . . . tai . . .": herojus turi įsigyti ir perduoti tam tikras vertybes, kurių jo oponentui trūksta, trūkumas, kurį reikia užpildyti, kurio panaikinimas atženklinamas naujo pavidalo įsigijimu.

Teksto logika siūlo tad vienintelę galimą interpretaciją: galvos nukirtimas ir Aušrinės šeimos metamorfozė *sutampa* su

jos brolį ir seseris charakterizuojančių naujų vertybių — *sveikatos ir gyvybės* pradų — įsigijimu.

2. *Pradėjo svietas gyventi*

Epizode, aprašančiame *Marių panos* užkariavimą (V-sis segmentas), turėjome progos skaityti *Aušrinės* grasinimus paversti žemę į vandenį: jinai jau tenai pasirodė, kaip pajėgi savo ir su ja susietų gamtos elementų transformacijos autorė. Nenuostabu tad, kad ir čionai — priešingai, negu eilinėse pasakose, kur paprastai herojus pats atlieka galvos nukirtimą — bulius kreipiasi į *Aušrinę* tokiam, iš paviršiaus labai nemoteriškam darbui atlikti. Nelyginant žalčių karalienė *Eglė*, *Aušrinė* viena turi visų metamorfozių *galią*.

Aušrinės šeima atgauna tad žmogiškąjį pavidalą. Tačiau ši transformacija neatskiriamai susieta su vandens pavirtimu į žemę. Dviems dieviškiems pavidalams atitinka du gamtos elementai:

$$\frac{\text{zoomorfinis pavidalas}}{\text{antropomorfinis pavidalas}} \simeq \frac{\text{vanduo}}{\text{žemė}}$$

Žemės ir žmonijos buvimas surištas tad su dievų žmogiškuoju pavidalu įsivaizdavimu.

Charakteringas yra ir marių į žemę atsivertimo procesas: marios, pagal dieviškų būtybių skaičių, padalintos į keturias dalis, jos į žemes atsiverčia progresyviai, paraleliai su galvų nukirtimu. O tačiau vien tik paskutinė operacija iš tikrųjų reikšminga: „Prapuolė visos marės, *pasidarė žemė*". Nelyginant žmogus, sukapotas į gabalus, kuris, pateptas gijančiu vandeniu, stojasi *sveikas*, ištisas, atskirų sausumos dalių sudėstymas į krūvą padaro *žemę*. Nestebina tad ir sekantis sakinys: „Pradėjo svietas *gyventi*". Kaip žmogus, padarytas pirmiau *sveiku*, gyvojo vandens pagalba įgauna *gyvastį*, taip ir „svietas", pradedantis *gyventi*, yra integralinė vieno koncepto „žemė-žmonija" dalis: *žemė* yra žemė tik tiek, kiek jinai gyvenama.

Galima būtų šią idėją vystyti toliau, duodant pavyzdžiu kitą mitą, pagal kurį žmonija atsirado iš *Milžinų* rasės paskutiniųjų

palikuonių susijungimo su *Žeme*[123]. Prie šios temos teks grįžti kitą kartą — tai jau su *Laima* surišta lietuviškojo *tvano* istorija. Užteks tik išryškinti vieną būdingą šio epizodo bruožą: Aušrinės šeimos, kaip organiškos visumos tobulą atitikimą intęgraliam *žemės-žmonijos* konceptui. Aušrinės dieviškoji šeima įgauna žmogiškąjį pavidalą todėl, kad rūpintųsi ir globotų drauge atsiradusią žemę ir jos gyventojus. Ta prasme, nesvarsčius dar, kas iš tikrųjų yra tas jos brolis ir tos jos seserys, galima jau laikyti, kad Aušrinės šeima priklauso vadinamąjai dievų *žemininkų* kategorijai (Žr. infra. p. 170).

Aiškiai nustatyti ir *Aušrinės* šeimos hierarchiniai santykiai: jei jos broliui ir seserims „priklauso" kiekvienam po ketvirtadalis žemės, *Aušrinė* neabejotinai „paliko *karalienė* ant tos žemės". Sunkiau išspręsti mūsų herojaus — jos vyro socialinio statuso problemą. Nors tękstas ir aiškiai sako, kad jis iš *Tarno* rolės tapo pakeltas į *Karalius*, galima savęs klausti, ar šios pavėluotos vedybos nėra tik rezultatas mechaniško naratyvinės pasakų schemos pritaikymo, schemos, kuri numato vedybas ir „ščeslyvą gyvenimą", kaip kanoninį pasakos užbaigimą. Žinoma, šia proga savaime peršasi gerai žinomų dainų tekstai, pagal kuriuos *Mėnulis* pamylėjo *Aušrinę*, dievų pasaulyje sukeldamas šeimyninę dramą. Tačiau yra ir pasakų, kurios Marių karalių *Mėnulį* laiko *Aušrinės* tėvu.[124] Krikščionybės įtakoje atlikta *Aušrinės* asimiliacija su *Panele Švenčiausia* duoda argumentų jos nevedybinei būklei paremti. Kaip ten bebūtų — problema yra svarbi visai lietuvių mitologijai: be Mėnulio įvedimo, matysime, negalima net užbaigti Aušrinės bylos nagrinėjimo, tačiau papildomos, gilesnės studijos reikalingos, norint ryžtingiau už vieną ar kitą hipotezę pasisakyti.

Baigsime tad šio segmento analizę, bandydami išryškinti Aušrinės šeimos figūras, įrašydami jas į bendrąją lietuviškosios teologijos problematiką.

3. *Baltų dievų triada*

Vienas iš pagrindinių baltų religijos rekonstrukcijos uždavinių yra, žinoma, vyriausių, pagrindinių dievų sąrašo sudarymas

ir jų dieviškųjų funkcijų paskirstymas. Ši labai kontroversinė problema yra užėmusi gana plačią tiek prūsų, tiek ir lietuvių mitologijos tyrinėjimų erdvę, iš dalies gal net trukdydama išsivystyti kitų, antraeiliais skaitomų klausimų analizei. Neabejotina, kad po romantiškojo optimizmo ir laksizmo, po juos sekusio pozityvistinio skepticizmo ši problema turės būti iš naujo persvarstyta savo visumoje. Jaan Puhwel[125] bandymas apginti prūsų dievų panteono autentiškumą atrodo kaip pirmas svarbus žingsnis šia kryptimi. Galima tačiau savęs klausti, kokia mokslinė strategija šiuo atveju parankesnė, ar, prieš pradedant sintezės ieškančias freskas, neverta pirmiau pastorinti mitologines atskirų dievų ar dieviškumo sferų bylas.

Senovės prūsų religijos pažinimas pagrindinai remiasi Simon Grunau *Preussische Chronik* duomenimis[126]: nuo to, ar į ją žiūrima, kaip į rimtą religijos šaltinį, ar kaip į kompiliacinį, prūsiškais rūbais skandinavų dievus aprengusį veikalą, priklauso ir mitologo pažiūros į prūsų religiją. Pagal Grunau, ši religija buvo dominuojama trijų vyriausių dievų — *Patrimpo, Patulo* ir *Perkūno*: turint galvoje, kad anksčiau aprašytoje Upsalos šventykloje irgi buvo garbinami trys pagrindiniai skandinavų dievai, šis pasikartojantis triadinis dieviško sąstato principas ir tarnavo vienu iš svariausių argumentų prūsų dievybių neautentiškumui ir Grunau aprašymų kompiliaciniam pobūdžiui teigti.

Šio jau senstelėjusio debato perspektyvos griežtai pasikeičia G. Dumézilio pastangomis išsivysčius palyginamajai indoeuropiečių mitologijai, pasiūliusiai *trifunkcinės ideologijos* modelį indoeuropiečių religijoms suprasti ir išaiškinti. Triadinės vyriausių dievų organizacijos principas pasidaro tada bendru struktūriniu indoeuropiečių religijos požymiu, ir trijų pagrindinių prūsų dievų buvimas iš ydos tampa privalumu, liudydamas tokios dievų sampratos archaiškumą.

Pagal G. Dumézil pasiūlytą modelį, indoeuropiečių religijose galima atpažinti ne tris vyriausius dievus, o tris *suverenumo sferas*, į kurias įsirašo jas atstovaują dievai ir kurios didžiumoje atitinka jas praktikuojančių tautų pasiskirstymui į tris socialines klases: kunigus, karius ir žemdirbius. Pirmoji suverenumo sfera yra dažniausiai reprezentuojama dviejų

dievybių: sutartimi pagrįsto suverenumo dievo *Mitra* (Indijos religijoje) ir magiškojo suverenumo dievo *Varuna*. Karių klasę atitinka jėga paremto suverenumo dievas *Indra*, o trečiąją funkciją paprastai atstovauja visa eilė dažnai suporuotų dievybių, užsiimančių tiesiogine žemdirbių klasės globa.

Mūsų su *Aušrine* ir jos šeima susijusi problematika iš pirmo žvilgsnio neabejotinai įeina į trečiosios suverenumo funkcijos sferą.

3-1. Patrimpas

Pagal Grunau *Kroniką*, ant Vidovučio vėliavos šalia kitų dviejų dievų nupieštas *Patrimpas* aprašomas, kaip „ein man junger gestalt ane bardt, gekronett mit sangelen (javų varpomis) und frolich . . . und der gott vom getreide."[127] Antrasis jo portretas šventykoje: prie jo dideliame, javų pėdomis pridengtame ąsotyje laikoma *gyvatė*, kurią *waydolotinnen* (kunigės) maitina pienu[128]. Jis pagaliau apibūdinamas, kaip „ein gott des gluckis in streitten und sust in anderen sachin"[129].

Mūsų nustebimui, *Patrimpas*, vienas iš vyriausiųjų dievų, kurio vardo etimologija jį neabejotinai suriša su mūsų temai artimu *vandeniu* [130] ir jo simbolika, Grunau aprašymuose apibūdinamas, pagal jam priskiriamus atributus,

(1) pagal *javus* ir *pieną*, kaip žemdirbystę ir gyvulininkystę globojąs dievas,

(2) pagal jo garbei laikomą *gyvatę*, kaip sveikatos ir gyvybės dievas,

(3) pagal šias dvi sritis, jis galop apibūdinamas, kaip *laimės* dievas.

Atrodytų, kad *Patrimpas*, šalia jam tiesiogiai priskiriamos suverenumo funkcijos, pagal kurią jis atitiktų Indijos *Mitrai*, prisijungia prie jos ir trečiąją dieviškąją sferą, pasireikšdamas kaip tos srities globėjas. Ši hipotezė — jei ją patvirtintų ir lietuviškosios mitologijos duomenys — išryškintų originalią baltų religijos poziciją indoeuropiečių mitologijoje.

4. Lietuviškoji triada

Lietuviškąjį vyriausiųjų dievų sąrašą sunku sudaryti: ankstyvosios kronikų žinios yra labai fragmentinės, o nuo XVI-jo a. galo duodami dievų sąrašai, vieno autoriaus nuo kito kopijuojami, maišo prūsų ir lietuvių dievus. Galima vis dėlto pabandyti sugrupuoti šiuos negausius duomenis ir susidaryti šiokį tokį šio klausimo bendrą vaizdą.

Indijos dievai	Indra	Varuna	Mitra
Prūsų dievai	Perkūnas	Patulas	Patrimpas
Lietuvių dievai:			
Malala (1261)	Perkūnas	Kalvelis (=Teljavel)	Andaj(?)
Volynijos kr. (XIII a.)	———	Kalvelis (=Teljavel)	Andij(?)
Dlugosz (XV a.)	Perkūnas (=Juppiter)	Vulcanus	Aesculapius
Striykowski (XVII a.)	Perkunas (jo vietoj: Šv. Stanislovas)	„amžinoji ugnis" (jos vietoje: „puškarnia")	„tamsi giria", kur „giwoitos" ir ir „ziemiennikos"

Senieji šaltiniai, kurie vienu ar kitu būdu duoda dievų (ar jų kulto vietų) sąrašą, o nemini vieno ar kito iš jų, yra, kaip matome, dviejų rūšių: tai rusiškosios XIII a. kronikos ir lenkiškosios XV-XVI a. „istorijos". Abiejų rūšių šaltiniams charakteringas antrosios funkcijos — jėga paremto suverenumo dievo *Perkūno* vardo išsaugojimas (Volynijos kronika, tiesa, jo nemini, bet jos duotame sąraše lieka dar du neiššifruoti dievai *Nunaday* ir *Diviriks*, kurių bent vienas galėtų būti Perkūno epitetu). Striykowskio užrašytas faktas, kad Jogaila, keisdamas sostą ir religiją *Perkūno* stovyklos vietoje pastatydino Šv. Stanislovo, Lenkijos patrono, bažnyčią, neabejotinai įrašo šį dievą į suverenų sąrašą. Antrosios mūsų kolonos dievas, reprezentuojąs magiškąjį suverenumą ir atitinkąs Prūsų požemio dievą *Patulą*, yra jau problematiškesnis: rusiškose kronikose įrašytą *„Teliavelį"* pataisius į *Kalvelį*[131], tolimesnė jo identifikacija sunkumų nesudaro: Dlugosz interpretuoja jį kaip *Vulcanus*, taigi, kartu kaip požemio ir kaip ugnies dievą, o

Striykowski, nusakydamas, kad dar prieš Vilniaus įkūrimą toje vietoje buvo garbinama *Šventaragio* įkurta *amžinoji ugnis*, kad ją užgesinus, jos vietoje buvo įrengta „puškarnia", t. y. patrankų liejykla, dar labiau sutvirtina *Kalvelio* poziciją lietuviškų dievų triadoje.

4-1. Lietuviškasis Patrimpas

Trečiasis, kontraktualinį suverenumą atstovauti turįs dievas sukelia didelių sunkumų. Rusiškų kronikų atkartotas *Andaj* arba *Andij* lieka nesuprantamas: kai kurių mitologų bandymas jį išaiškinti, kaip blogai užrašytą ar blogai kopijuotojų perrašytą šauksmininko *Angiai! Angi!* formą gali būti priimtas tik kaip šalutinis argumentas jau kitomis priemonėmis nustatytam jo portretui papildyti.

Dlugoszo duota jo romėniškoji interpretacija — *Aesculapius*, pridedant, kad jam atitinka lietuvių praktikuotas *aspides* (gyvačių) garbinimas, gali reikšti, XV-jo a. kultūriniame kontekste, tik tai, kad šio dievo žinioje buvo būdingi sveikatos ir ligos reikalai. Striykowskio duotas Vilniaus įkūrimo aprašymas ir su juo surištas ternarinis kulto vietų paskirstymas papildo ir patvirtina Dlugoszo interpretacijas. Pagal jį, greta anksčiau įkurtos amžinosios ugnies, Gediminas įsteigęs dar dvi skirtingas kulto vietas: be jau minėtos Perkūno statulos, jis dievams paskyręs netoli esančią *tamsią giria*, ten pagal pagonių papročius apgyvendamas dvasininkus, kurie meldėsi už toje vietoje sudegintus kunigaikščius, augino ir maitino „*Gywoitos* y *Ziemiennikos* . . . iáko Bozki domowe"[132]. Šalia Dlugoszo jau minėtų *gyvačių*, Striykowski įjungia į šią trečią sakralumo sferą dar ir mirusiųjų kunigaikščių kultą ir visą eilę *Žemininkų*, kuriuos jis paaiškina esančius „naminiais dievais". Dievų, vadinamų „Namiszki Diewai" sąrašą kiek vėliau mums pateikia Praetorius: *tai Žemėpatis, Žemyna, Laumelė, Gabjauja, Giltinė, Drebkulys, Bangpūtis, Aitvaras ir kaukučiai*[133]. Į šį sąrašą, sudarytą visai kitame Lietuvos kampe šimtmečiu vėliau, nereikia žiūrėti nei kaip išsamų, nei kaip tiksliai atitinkantį

Striykowskio *Žemininkų* sąvoką: jis vis dėlto leidžia susidaryti bendrą nuovoką apie jų rūpinimosi ir globos sritį.

Išvada pati peršasi: nesigilinant į detales ir neieškant tobulų atitikmenų, galima lengvai matyti, kad lietuviškojo Mitros žinioje esančios dievybės, o taip pat ir jų galios bei veiklos atributai, bendromis linijomis atitinka prūsiškojo *Patrimpo* veiklos sferą. Konstatavus šį palyginamumą, kuris negali būti nei atsitiktinumo nei pasiskolinimo pasėka, reikia tad pripažinti vieną bendrą abiems baltų religijoms bruožą — trečiosios funkcijos dievų įjungimą į kontraktualinio suverenumo sferą. Mūsų bandymas kiek galima daugiau išryškinti šią sferą — kuri, matėme, atrodo, kaip silpniausioji vyriausių lietuvių dievų schemos vieta — turi tad tolimą tikslą: prisidėti prie lietuviškosios teologijos bendrosios struktūros nustatymo.

4-2. Dievaitis Mėnulis

Pretendentų šiam suvereniniam lietuviškojo *Patrimpo* postui užimti kol kas nėra, nebent juo galima būtų laikyti patį *Dievą*: tai teonimas, kuriuo galėjo būti vadinamas vienas kuris iš vyriausių lietuvių dievų, vienas, sakyčiau, iš labiausiai „teigiamų" dievų, nes tik tokio dievo vardą krikščionybė galėjo pasirinkti vienam krikščionių *Dievui* lietuviškai pavadinti. Ši problema yra reali. Deja, jos aiškinimas buvo bent iki šiol nukreiptas klaidinga kryptimi krikščioniškos pasaulėžiūros rėmuose galvojančių mitologų, ėmusių šia proga ieškoti *vieno* vyriausiojo pagonių *Dievo*.

Tokio *Dievo* — kaip vieno iš trijų pagrindinių dievų — bylą galėtų papildyti, pavyzdžiui, *Dzievaicis*, žodis, kuriuo seniau Dzūkijoje buvo vadinamas *mėnulis* (*mėnulis* ten tik iš mokyklos parėjęs, anksčiau visai nežinomas žodis)[134] arba Lasicijaus užrašytas, prie Jūros garbintas *Deuoitis*[135]. Tai įdomi hipotezė, kuri mūsų šiuo metu tiesiogiai neliečia.

Atvirkščiai, svarbiau mums atrodo panagrinėti *Mėnulio* veiklos sferą, tiesiogiai susijusią su mūsų tekste išryškėjusia vertybių sistema: norint suprasti dievus, reikia pirmiau žiūrėti į jų semantinius kontūrus, o ne į jų vardus ar tų vardų formas.

Ypatingą mitologo dėmesį sukelia čia palyginti didelis skaičius išlikusių *maldelių,* kuriomis kreipiamasi į pasirodžiusį *jauną Mėnulį*: jokia lietuviška dievybė tuo pasigirti negali, ir J. Balys, savo archyvuose turėdamas 60 tokių maldelių — o kiek jų yra Vilniaus archyvuose? — turi pagrindo teigti *lunarinio kulto* svarbą lietuvių mitologijoje[136].

J. Balys duoda septynių, gerai parinktų, maldelių pavyzdžius. Juos kiek papildžius iš kitur turimais duomenimis, galima bandyti šio mažo kórpuso gana kruopščią analizę, esant tikru, kad jo išplėtimas vargiai ar ką nors esmiškai naujo atneštų.

(1) Į *Mėnulį* kreipiamasi, kaip į *sveikatos* teikėją:

„man *sveikata,* tau dievystė" (Anykščiai)
„tau pilnatis, man *sveikata*" (Šeduva)
„Duok jam ratų, man *sveikatų*" (Antaliepté, Tauragnai)

(2) *Mėnulis* pasirodo, kaip *grožio* ir *jaunystės* garantas:

„Tau šviesybe, man *gražybe*" (Žeimelis)
„tau ponystė, man *jaunystė*" (Anykščiai)

prie kurių galima pridėti ir iš jų kylantį bruožą — *linksmybę*:

„Tu švieti visados, mum *linksmini*. Pamatom jį ir visi nusiraminam, visi *nusilinksminam*" (Rokiškis).

Šių dviejų, mūsų tekstui rūpimų sąvokų — *sveikatos* ir *grožio bei jaunystės* — senumą lietuviškoje galvosenoje ir aiškų šių dviejų sričių išskyrimą patvirtina ir liaudies tikėjimai. Jiems pailiustruoti, reikia ištisai pacituoti J. Balio duotą tų tikėjimų santrauką[137]:

...*jauname mėnesyje* gimęs žmogus visą gyvenimą lieką*s* *jaunos išvaizdos,* esąs *gražus,* negreit senstąs, tačiau esąs bailus ir nedrąsus, silpnas ir nerimtas, labai bijąs „blogų akių" (nužiūrėjimo).

Sename mėnesyje gimęs žmogus esąs senos išvaizdos, susiraukęs, suniuręs, piktas, negražus, greit susenstąs, tačiau esąs *sveikas* ir stiprus, patvarus, nebijąs akių arba nužiūrėjimo.

Krikštynas reikią daryti *jauname mėnesyje,* tai žmogus negreit susensiąs, ilgai būsiąs *jaunas ir gražus.*

Jauname mėnesyje vedusieji ilgai gyvensią ir greit nepasensią, tačiau vestuves daugiausia taiko daryti *pilnatyje,* tada jaunieji *turtingai* gyvensią, jų gyvenimas būsiąs visko pilnas.

Įdomu pastebėti, kad šios dvi *grožio* ir *sveikatos* logiškai priešpastatytos sąvokos tikėjimuose yra nudriekiamos ant *laiko* linijos ir atitinka tuo būdu dviems skirtingoms *Mėnesio* fazėms: žmogaus *gimimo* atitikimas šioms fazėms nulemia jo *likimą*, žmogaus prisitaikymas (nustatant krikštynų ar vedybų datas) prie dievybės pavidalo keitimosi leidžia jam tam tikra prasme pakreipti savo *likimą* norima kryptimi. *Mėnulio* fazių kitimas, jo „gyvenimas" tampa tuo būdu archetipu žmogiškam gyvenimui suprasti:

Jaunas Mėnuo, jaunikaiti,
Dangaus žemės karalaiti,
tau sudilti, o mum pražilti (Tauragė)

(3) *Mėnuo* tuo pačiu yra ir *mirusiųjų* globėjas, jis gali arba suteikti arba bent padėti surasti „pomirtinį gyvenimą":

Kad tau Dievas dat pilnystį, o mum *Perkūno karalystį* (Rokiškis)
duok jam pilnystį, o mum *Perkūno karalystį* (Antalieptė, Tauragnai)

Perkūno karalystės, kaip pomirtinio gyvenimo buveinės sąvoka išryškėja iš jau moderniškesnių variantų:

Dieve duok tau pilnystę, o man *dangaus karalystę* (Taut. Darb. IV, 184)
kad mano dūšelė būt su tavimi *po smerties danguje* (Kabeliai)

(4) *Mėnulis*, pagaliau, yra *laimės* ir *dalios* tiekėjas:

Atneši tu mum *visokių loimį* (Rokiškis)
ataneši . . . naudą ir *gerų loimį* (Ibid.)
tau auksa karūna, e man *šcestis* i dalia (Taut. Darb. IV, 184).

Nenuostabu, kad tokia vientisa sakralumo sfera gali suteikti ją atstovaujančiai dievybei *suverenumo* titulus. Ir iš tiesų, maldelėse *Mėnuo* vadinamas „mūsų karalėliu" ar „dangaus žemės karalaičiu", jam priskiriama „aukso karūna". Palyginus su mūsų „žmogystės" būviu, jam suteikiamas „dievystės" statusas, į jį kreipiamasi, kaip į „dangaus šviesų dievaitėlį".

5. *Aušrinės šeima*

Visai normalu tikėtis surasti tokią iš paviršiaus sandarią mitinę sferą išdalintą tarp kelių stambesnių dievybių: dievai

turi kiekvienas savo asmenišką gyvenimą ir paprastai nemėgsta vienatvės, o žmonės, savo ruožtu, mėgsta žinoti, su kuo turi reikalą, į ką reikia kreiptis kiekvienu konkrečiu atveju.

Čia ir iškyla Aušrinės ir jos šeimos klausimas. Turint galvoje, kad mūsų tekste išskaityta vertybių sistema bendromis linijomis — išskyrus gal tik dar neliestą *laimės* problemą — atitinka Mėnulio žinioje esančią žmonijos globos sferą ir kad jos abi priklauso „trečiajai funkcijai"; turint galvoje taip pat, kad žemė ir jos gyventojai mūsų tekste atsiranda kartu su Aušrinės šeimos narių atsivertimu ir žmogiškojo pavidalo įgijimu, — yra pagrindo manyti, kad tiek Aušrinės broliui, tiek ir jos seserims „priklauso" tam tikra prasme kiekvienam atskiras žemės gabalas ir atskiros mitinės vertybės, kad į juos galima žiūrėti, kaip į dievus *„žemininkus"*.

5-1. *Aušrinės brolis*

Visų pirma iškyla, žinoma, Aušrinės brolio figūra. Reikia pastebėti, kad mūsų teksto sukurta situacija, kurioje šalia herojės-Aušrinės, atsiranda ir jos brolis, lietuviškų pasakų pasaulyje nėra įprasta. Žinome pasakų apie brolius, vykstančius ieškoti sesers, apie seserį, ieškančią savo brolių: jose brolis ir sesuo vaidina savarankiškas naratyvines roles. Turime pasakų apie brolį ir seserį, drauge keliaujančius — bet tai dažniausiai incesto problemas sprendžią pasakojimai. Mūsų tekste iškilusi brolio ir sesers pora, kurios buvimo nepateisina naratyvinių struktūrų reikalavimai, gali būti suprantama tiktai mitologiniuose rėmuose.

Antra vertus, nepaisant menkos rolės, kurią jis vaidina pasakojime, Aušrinės brolio asmenybė progresyviai išryškėja ir įgauna individualinius kontūrus. Jis — Aušrinės pagalbininkas, marių paslapčių saugotojas, savo trijų seserų-karvių vadovas ir globėjas. Figūratyviniame plane, tekstas jį pristato net dvejuose zoomorfiniuose pavidaluose — kaip *bulių* ir kaip *jūros eržilą* — suteikdamas jam pagaliau ir paskutinįjį — antropomorfinį pavidalą. Pastebėtina, kad, kaip jūrų eržilas, jis įeina į garbingą, arklinį pavidalą galinčių priimti dievų grupę,

dievų, pasireiškiančių ir mariose ir danguje, nurodančių tuo būdu savo dvigubą — kartu *vandeninę* ir *orinę* — prigimtį: ne tik *Aušrinė* yra *jūrių kumelė*, bet ir *Mėnulis* gimsta kaip *dangaus kumeliukas*[138]. Turint galvoje, kad lietuvių mitologijos tyrinėtojams dažnai tenka sutikti istoriniuose šaltiniuose vien tik tuščius dievų vardus, beveik nieko nežinant apie jų turinį, Aušrinės brolio, kuriam, tiesa, trūksta vardo, figūratyvinis ir semantinis portretas pakankamai ryškus.

Prie viso to reikia pridėti, žinoma, pagrindinius jo atributus, kuriuos jam suteikia mūsų tekstai: kaip jau anksčiau minėjome, „atpakūtavodamas" už brolį ir seserį, mūsų herojus tuo būdu juos kvalifikuoja, išsipildančio likimo dėka, kaip gyvenimo ir mirties srities globėjus.

5-2. *Auššveitis*

Reikšminga, kad prūsų religijoje, šalia didžiojo dievo *Patrimpo,* kurio garbei ąsotyje laikoma *gyvatė*, žinomas ir kitas, hierarchiniai žemesnis dievas *Ausschauts*, įtrauktas į 1530 m. dokumento[139] paduotą dešimties prūsų dievų sąrašą ir jame interpretuotas kaip *Aesculapius*: suvereninio dievo, kuriam priskiriamos gyvybės ir sveikatos globos funkcijos, buvimas netrukdo būti, šalia jo, kitam, labiau specializuotam dievui, veikiančiam delegacijos, pavedimo principu.

Kuone visi XVI-jo a. mitologijos aprašinėtojai vėliau mini šį dievą, lengvai atpažįstamą, nežiūrint teonymo rašybos kaitaliojimosi:

Ausceutum, deum incolumitatis et aegritudinis (Maletius)

Auscutum, deum incolumitatis et aegritudinis (Lasicius)

Auschleuts, der Gott aller Gebrechen, Krankheiten und Gesundheit[140] (Lucas David)

Reikšmingas yra ir kitas faktas: latvių mitologija, paprastai labiau mėgstanti moteriškas dievybes, pažįsta dangaus dievaitį *Auseklis*, pasireiškiantį rytinės žvaigždės pavidalu, kuris savo veikla ir savo dažnu pasirodymu tekstuose nustelbia gana blankią *Austrina*[141].

Šių dviejų dievų pozicijos kiek skirtingos: prūsų dievo gerai žinomos jo, kaip sveikatos ir ligų dievo funkcijos, bet trūksta žinių apie jo gyvenimą ir jo dangiškąjį pavidalą; latvių dievo, atvirkščiai, funkcijos nežinomos, bet turima žinių apie jo gyvenimą, kurios jį priartina prie lietuviškosios *Aušrinės* šeimos (jis — rytinė žvaigždė, jis perka sau žirgą, jis Saulės dukterų laikomas uždarytas ir tris dienas nepateka)[142].

Tokie palyginamosios baltų mitologijos faktai leidžia šalia šių dviejų dievų įvesti ir lietuviškąjį dievą, suteikiant jam, iš vienos pusės, prūsų dievo pavyzdžiu, jo teonimą ir dieviškąsias funkcijas, o iš kitos pusės, sekant latvių dievo pavyzdžiu, sutapdinant jį su mūsų teksto analizės pasėkoje išryškėjusiu Aušrinės broliu.

Tokio lietuviško dievo buvimą pirmasis paliudija Praetorius: „*Auszweitis*, nach Bretkius *Auszweikus*, ein Gott der Kranken und Gesunden von sweikas-gesund, sweikata-Gesundheit"[143].

Atrodo tačiau, kad šioje lietuviško sveikatos dievo byloje esama supainiota keletas skirtingų dalykų.

(1) *Ausschauts*, kaip tai yra įrodęs K. Būga[144] yra prūsiškas, o ne lietuviškas Aesculapijaus vardas: jį maišyti, kaip tai daro J. Balys, įrašydamas jį į vieną koloną su lietuviškuoju *Auszweitis*, nėra jokio pagrindo. Galimas dalykas, kad prūsų kalbai XVI-me a. nykstant — daliai prūsų vokietėjant, o kitiems — lietuvėjant — dievo *Ausschauts* vardas galėjo dar ilgai išlikti lietuviškai kalbančių Rytprūsių gyventojų atmintyje ir būti vartojamas kaip *Auszweitis* sinonimas.

(2) K. Būga, bandydamas nustatyti šio žodžio etimologiją, atrodo, bus buvęs paveiktas *Pa-trimpo* ir *Au-trimpo* formų ir varde Ausschauts įžiūrėdamas prefiksą *au-*, siūlė išvesti jo kilmę iš **aušaũt* „skolyti", savo keliu paeinantį iš *šaut* „šauti, stumti, duoti". Lietuviškoji šio teonimo forma, pagal jį, būtų tada **Nuo-šiautas*.

Jeigu, atsižvelgdami ne vien tik į fonetinius kalbos reikalavimus, bet ir į semiokultūrinį kontekstą, pabandytume prie šio žodžio etimologijos prieiti pagal galimą jo reikšmę, galėtume baltų kalbų specialistams pasiūlyti ir kitą jo etimologijos sprendimą. Turint galvoje, kad tiek lietuviškame, tiek

latviškame teonimuose galima lengvai atpažinti bendrą šaknį *auš-*, *aus-*, „aušti, dienoti"[145] ir į prūsiškąjį *Ausschauts* galima žiūrėti ne kaip į šaknį su prefiksu *au-*, o kaip į sudėtinį dvišaknį žodį *auš-šautas*, kurio pirmoji dalis būtų bendra visoms trims baltų kalboms:

Auš-šautas — *Auš-šveitis* — *Aus-eklis*,

o kurio antroji dalis, atitinkamai su Būgos pasiūlyta etimologija, reikštų „šauti", „duoti". Tuo būdu išryškėja ir lietuviškojo *Auš-šveičio* forma: antrasis šio vardo variantas — *Aušsveikus*, atsiradęs semantiškai pagrįstos kontaminacijos būdu, jokių sunkumų nesudaro.

Mūsų nagrinėto teksto įnašo į šią bylą reikšmė yra keleriopa:

(1) Jis parodo buvimą, šalia moteriškos dievaitės *Aušrinės*, jos brolio, t. y. vyriškosios lyties tos pačios dangiškos srities atstovo. Lietuviškosios mitologijos *Aušrinės* problema tuo būdu sugretinama su latviškojo *Auseklio* problema: tai leidžia susidaryti bendrą, palyginamąją baltų religiją liečiančią, hipotezę.

(2) *Aušrinės* brolio pasirodymas padeda išspręsti dievo *Auššveičio* problemą ir įrašyti jį į „rimtų" lietuviškų dievų sąrašą: jo atskirai paimtas nesuprantamas vardas tampa transparentišku šioje naujoje perspektyvoje; jo paaiškėjęs vardas suteikia drauge šiam dievui solidų mitologinį užnugarį.

(3) *Auššveičio* identifikavimas su *Aušrinės broliu* galutinai sutvirtina iki šiol vien teksto analize pagrįstą mūsų įsitikinimą, liečiantį jo veiklos žmonių atžvilgiu sferą, būtent, kad jis yra sveikatos ir ligos dievaitis.

5-3. Trys Laimos (?)

Išryškinus Aušrinės brolio — Auššveičio portretą ir išsiaiškinus jo dieviškąsias funkcijas, lieka dar bandyti išspręsti trijų Aušrinės seserų klausimą. Mitologinis jų statusas nėra ryškus: ypatinga, savarankiška veikla jos nepasireiškia ir hierarchiškai jos subordinuotos drauge ir *Aušrinei*, kurios bandą jos sudaro,

ir *Auššveičiui*-buliui, kuris yra jų vadovas ir globėjas. O vis dėlto jų transformacija iš karvių į merginas yra lydima vandens pasikeitimo į žemę: nors ir būdamos žemesnėmis dievybėmis, jos vis tik yra *deivės-žemininkės.*

Lietuviško folkloro mėgėjui negali nekristi į akis ypatingas, antagonistinis ryšys, jungiantis karves su *raganomis*, kurių vienas iš pagrindinių užsiėmimų yra karvių pieno *gadinimas*. Šitoks įniršimas kenkti karvėms negali būti atsitiktinis, jis rodo esminį prieštaravimą, skiriantį dviems sakralumo sferoms priklausančias būtybes. Raganos gadina karves greičiausia dėl to, kad jos indoeuropietiškame kontekste pasirodo, kaip žemiškų gėrybių gausumo, kaip maisto pertekliaus simbolis. Jau minėtas indiškąsias ir romėniškąsias *karves* atliepia viena reta lietuviška sakmė, pasakojanti apie „anuo metu" buvusias didžiules karves, kurios, į tvartus nesutilpdamos ir stovėdamos lomose, leisdavosi visų melžiamos: žmonės kubilus pieno prisipildydavę, „ar biednas, ar turtingas — visi nebuvo alkani".[146] Anos dienos praėję, šaltis iššaldęs visas karves, palikęs tik jų ženklai — *Laumės karvių papai.*

Šalia šių *Laumės* (ar *Laimės*?) karvių, atstovaujančių žemiškų gėrybių — *naudos* — apstumą, teko mums sutikti ir *Aušrinės* geležines karves: matėme, kad išsimaudymas jų piene yra rizikingas dalykas — jis gali atnešti arba mirtį arba naują gyvenimą, jaunystę ir grožį. Su karvėmis surišta simbolika yra tad dviguba: iš vienos pusės, tai gyvenimo ir mirties klausimas, kitaip sakant — *likimo* klausimas, o iš kitos — turtingo ar skurdaus gyvenimo, paprastai sakant — *laimės* klausimas.

Grįžtant prie Aušrinės šeimos problemų, iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad, Auššveičiui priskyrus sveikatos ir ligos sritį, jo seserims liktų kita — gyvenimo ir mirties sfera. Šioje sferoje, tiesą pasakius, mums netrūksta gerai žinomų dievybių. Šalia pirmą vietą užimančios gimimo deivės *Laimės*, dažnai sutinkamos yra ir *Trys Laimės* (kartais sumaišomos su *laumėmis*), nustatančios gimstančio kūdikio likimą, arba pora deivių, drauge po pasaulį keliaujančių — *Laima* ir *Giltinė* — atliekančių tas pačias likimo lėmimo funkcijas.

Laimių ir *laumių* problema yra viena iš painiausių visoje lietuviškoje mitologijoje — jai reikalinga atskira, išsamesnė studija. Tuo tarpu užteks tik išryškinti vieną esminį likimą lemiančių *laimių* bruožą: atėjusios prie trobos lango, kurioje gimsta kūdikis, *trys laimės* beveik visada atsako į du klausimus: (1) ar kūdikis *gyvens, ar mirs* ir (2) ar jis bus *laimingas* (t.y. dažniausiai — turtingas) *ar ne*. Išsamesnis lietuviškos *laimės* sąvokos supratimas yra tad būtinas, norint nustatyti deivių *Laimių* veiklos sferą.

Prisimindami anksčiau jau išnagrinėtas dievaičio *Mėnulio* funkcijas, galime sakyti, kad visa jo globoje esanti dievų ir žmonių santykių sfera gana patenkinamai išsidalina tarp mūsų aprašomų Aušrinės šeimos narių, išdalinusių naujai atsiradusią žemę: *Aušrinė*, pasilikdama savo žinioje grožio ir jaunystės reikalus, lieka žemės karalienė ir valdo kitas sritis jau netiesiogiai, savo brolio ir seserų padedama: jei *Auššveičiui* priklauso sveikatos sritis, jo seserims — trims *Laimoms* atitenka gyvenimo ir mirties — ir su jais surištos *laimės* — sritys.

1 *Dabartinės Lietuvių Kalbos Žodynas.* (Vilnius, 1972).
2 M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos Pasakos,* psl. 184-8.
3 *LKŽ*: „Vos vieną mėnesį iškukavus, gegužė pavirsta vanagu" S. 187.
4 Plg. J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yvairios,* III, psl. 170 sqq.
5 LTR 1181 (33) ir LTR 1134 (81).
6 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yvairios,* III, psl. 171-4.
7 *Tautosakos Darbai,* III (tikėjimai), psl. 17.
8 *Ibid.*, psl. 17.
9 *Liet. Tautosaka,* IV, psl. 583.
10 M. Davainis-Silvestraitis, *Pasakos, sakmės, oracijos.* (Vilnius, 1973), psl. 162-3.
11 *Taut. Darbai,* III, psl. 25.
12 J. Basanavičius, *Iš gyvenimo vėlių bei velnių,* psl. 21.
13 Id. *Ibid.*
14 „Apie obuolį lietuvių dainose bei pasakose ir vestuvių apeigose", in *Rinktiniai Raštai,* psl. 392 sqq.
15 L. Rhesa, *Dainos oder Litauische Volkslieder,* Königsberg, 1825), psl. 266, cituojamas in J. Basanavičius, *Rinkt. Raštai,* psl. 402, pastaboje.
16 A. Juška, *Liet. Svodb. Dainos,* psl. 823 in J. Basanavičius, *op. cit.*, psl. 403.
17 J. Basanavičius, *loc. cit.*, ta proga pastaboje cituoja *Naują lietuvišką Ceitungą,* Nr. 84, 1903, aprašančią bylą Tilžėje, kurios metu „Gromatnešis Mielkis prisipažįst, kad savo čėsu su Elske Paslatike *obuliavos.* Jis nueidavo pas ją vakarais, mergoms dar neatgulus. Vieną sykį pavasarį jis ir kopėčiais pasinaudojęs su Kalvaičiu podraug, kuris su Ida Paslatike meiliavos".
18 J. Balys, *Lietuvių liaudies pasaulėjauta,* (Chicago, 1966), psl. 113 cituoja eilę latviškų „motinų": jurasmate, vejasmate, ugunsmate, udensmate, laukumate.
19 J. Basanavičius, *op. cit.*, psl. 397.
20 *Deliciae Prusicae,* ed. Pierson. (Berlin, 1871), psl. 27 in Būga, *Rinktiniai Raštai,* I, psl. 148.
21 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yvairios,* III, psl. 55. Sergantis brolis minimas ir *Liet. Tautosaka,* IV, psl. 586 ir 584.
22 *LKŽ* (Žr. šiuos žodžius).
23 *LKŽ* (auštrinis)
24 *LKŽ* (auštrinis)

25 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yvairios*, III, psl. 55. Kitas tekstas kalba apie tris *Vėjo* sūnus, prigėrusius mariose: išpūtę vandenį, jie per toli nuėję, „visokius nuostabius daiktus apžiūrėdami" (*Liet. Tautosaka*, IV, psl. 587).

26 M. Slančiauskas, *op. cit.*, psl. 204.

27 *LKŽ*.

28 *LKŽ*.

29 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 410.

30 Id. *ibid.*, psl. 205.

31 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, psl. 143-5.

32 *Lietuvių Tautosaka*, III, psl. 590.

33 J. Basanavičius, *Apie gyvenimą vėlių bei velnių*, psl. 282.

34 B. Kerbelytė, *Lietuvių liaudies padavimai.* (Vilnius, 1970), psl. 49 cituoja tautosakos archyvus: LTR 3289 (105) ir LTR 3426 (62) pasakoja apie kojos pirštų nukrimtimą; LTR 2268 (174) ir LTR 3185 (124) pažymi, kad milžinas nuo to miręs. B. Kerbelytės knygoje milžinams skirtoji dalis gerai dokumentuota; jos pasirinkta tema — studijuoti „padavimų" · žanrą — neleidžia jai plačiau svarstyti milžinų rasės problematiką.

35 *De Diis Samagitarum* (Vilnius, 1969), psl. 40.

36 *Liet. Tautosaka*, I, psl. 177.

37 *Ibid.*, psl. 175.

38 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 204.

39 Id. *ibid.*, psl. 89-90.

40 LTR 10a (68).

41 LTR 10b (157).

42 LMD I 1000 (51).

43 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 205-6.

44 Kelmą — neprecizuojant, kokio medžio — randame ir kitame, paraleliame tekste, taip pat jūrų saloje: „čion yra toks *kelmas*, tam kelme yra vilkas, tam vilke, kiaulė, toj kiaulėj — antis, toj anty — *kiaušinis*" (J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, psl. 142). Kiaušinis, prie kurio vėliau grįšime, yra gyvasties prado buveinė.

45 Visus šiuos žodžius žr. *LKŽ*. *Jaučių baubis* paliudytas dar XVIII a. pirmoje pusėje.

46 B. Kerbelytė, *op. cit.*, šiam klausimui yra paskyrusi dalį savo studijos (psl. 85-102).

47 *Liet. Taut.*, V, psl. 463-4.

48 LTR 208 (132), LTR 208 (165), LMD III 73 (93).

49 „La mythologie comparée" in *Du Sens*. (Paris, 1970), p. p. 117-134; angliškasis vertimas: "Comparative Mythology" in *Mythology*, ed. P. Maranda. (Penguin Books, 1972), psl. 162-170 (ištrauka).

50 LTR 421 (167), LMD I 815 (1), LMD I 502 (1).

51 LTR 208 (132).
52 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 51-56.
53 *LKŽ* (kumeliukas).
54 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, psl. 178. Plg. taip pat M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 126, kur, po seksualinio akto, pareiškiama: „tei jis mano bus, aš jo būsiu".
55 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 163.
56 Id. *ibid.*, psl. 206. Kita to mito versija autoriaus atpasakota lenkiškai (Žr. psl. 421).
57 J. Lasicius, *op. cit.*, psl. 42.
58 J. Lasicius, *De diis Samagitarum* (Vilnius, 1969), psl. 40.
59 K. Būga, *Rinkt. Raštai*, II, psl. 257-8.
60 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, IV, psl. 85.
61 Id. *ibid.*, III, psl. 305-6 ir 307-8.
62 *Op. cit.*, I, psl. 188.
63 *Du Sens*, psl. 231-248.
64 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.* psl. 97. *Vokietukas*, žinoma, — velniukas.
65 *LKŽ* (kaustyti).
66 *Lietuvių Tautosaka*, IV, psl. 427; plg. kitą variantą in *Dubingiai*, psl. 335-6.
67 *Ibid.*, III, psl. 662-3.
68 *Ibid.*, III, psl. 591.
69 *Ibid.*, IV, psl. 510.
70 *Taut. Darbai*, III, psl. 189 sqq.
71 *Taut. Darbai*, IV, psl. 301-302.
72 Galvojame čia, tarp kitų, apie rusų semiotiką N. Toporov, kuris, mūsų manymu, per greit pereina į palyginamąsias balto-slavų mitologijos studijas.
73 LMD I 815(1).
74 *dūbla* arba *dūbliai* — gyvulio viduriai, žarnos (*LKŽ*) Čia greičiausia turima galvoje kumeliuko plaučiai. Žr. sekančiame segmente bandomą *plaučių* ir *kepenų* analizę.
75 *Liet. Tautosaka*, V, psl. 463.
76 J. Balys, *Liet. Tautosakos Skaitymai* (Tübingen, 1948), II, psl. 46, teisingai pastebi, kad Mėnulis lietuvių mitologijoje vaidina žymiai didesnę rolę negu Saulė. *Saulės* veiklos ir jos gerbimo aprašymuose iki šiol dar trūksta nuoseklumo.
77 Žr. F. Nef et alii, *Les structures élémentaires de la signification* (Paris-Bruxelles, 1975).
78 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 126.
79 J. Balys, *Liet. istoriniai padavimai*, psl. 36-7.
80 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 54-6.

81 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, psl. 117-8.
82 *LKŽ* (Lk)
83 *LKŽ* (Sln.)
84 *LKŽ*.
85 *LKŽ* (O.)
86 *LKŽ* (A. Juška)
87 LTR 422(21).
88 LMD I 540(1).
89 LTR 422(21).
90 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, I, psl. 142.
91 Id., *Liet. Pas. Yv.*, I, psl. 199-204.
92 Plg. „La quête de la peur" in *Du Sens*, psl. 231-248.
93 *Liet. Taut.*, IV, psl. 587.
94 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, III, psl. 157.
95 Id., *ibid.*, III, psl. 169-171.
96 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 172-3.
97 Id., *ibid.*, psl. 124 sqq.
98 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, III, psl. 75 ir psl. 106.
99 Plg. mūsų studiją in *Du Sens*, psl. 231-248.
100 J. Basanavičius, *op. cit.*, III, psl. 170.
101 J. Balys, *Liet. taut. skaitymai*, I, psl. 50-70. (Tekstas žemaitiškas, Hugo Scheu užrašytas apie 1875).
102 M. Salančiauskas, *op. cit.*, psl. 189-192.
103 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, psl. 199-204.
104 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, psl. 153.
105 *Liet. Tautosaka*, III, psl. 230-232.
106 M. Slančiauskas, *op. cit.*, psl. 83-89.
107 *Taut. Darbai*, IV, psl. 283-4 ir *Liet. Tautosaka*, IV, psl. 501.
108 J. Balys, *Liet. Taut. Skaitymai*, I, psl. 76.
109 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, I, psl. 291.
110 K. Būga, *Rinkt. Raštai*, I, psl. 124.
111 M. Slančiauskas, *op. cit.*, psl. 220.
112 Žr. pastabą (75).
113 Žr. J. Balys, *Liet. Taut. Skaitymai*, II, psl. 39.
114 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, III, psl. 75.
115 *Taut. Darbai*, IV, psl. 223-4.
116 *Liet. Tautosaka*, III, psl. 230-232.
117 „Nakviša neduoda žmogui naktį miegoti, t. y. *atima sapną* J." *LKŽ* (nakviša).
118 LTA 832 (437-8) Rsn.
119 LTA 757(89) Pnv.
120 LTA 828(202) Mrj.
121 *Liet. Taut.*, IV, psl. 462-3.

122 Plg., pavyzdžiui, LTR 372 (16), kur trys arkliukai kreipiasi į herojų, kad jis jiems galvas nukirstų. Atvirtę ponaičiais, jie sako: „Neverk, tai mes jesame (esame). Buvom prakeikti, *kol galvas nukirs.*"

123 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 206.

124 LTR 724(91).

125 J. Puhwel, UCLA, *The Indo-european Structure of the Baltic Pantheon*, (preprint).

126 Išleista Leipzig, 1876-1896, 3 tomai, ed. M. Perbach. Į šio straipsnio rėmus neįeina šios kronikos kaip teksto istorinės ir filologinės problemos. Mes naudosime tiktai J. Puhwel duotas citatas.

127 *Op. cit.*, psl. 77.

128 *Op. cit.*, psl. 78.

129 *Op. cit.*, psl. 94-5.

130 K. Būga, *Rinkt. Raštai*, II, psl. 77-8.

131 Id., *ibid.*, I, psl. 188.

132 M. Striykowski, *Kronika*, psl. 400.

133 *Deliciae Prussicae*, Berlin, 1871, psl. 26 in J. Basanavičius, *Rinkt. Raštai*, psl. 361.

134 Žr. J. Balys, *Liet. Taut. Skaitymai*, II, psl. 46.

135 *Op. cit.*, psl. 41.

136 *Op. cit.*, II, psl. 46-7.

137 *Op. cit.*, II, psl. 48.

138 Plg. *kumeliuko krikštynos*, Kossarzewski, *Lituanica* in *Taut. Darb.*, III, psl. 147.

139 Žr. K. Būga, *Rinkt. Raštai*, I, psl. 149-150.

140 Žr. J. Balys, *Liet. Taut. Skait.*, II, psl. 70.

141 Žr. H. Biezais. *Die Himmlische Götterfamilie der Alten Letten* (Uppsala, 1972), psl. 21-44.

142 Id., *ibid.*, psl. 21 passim.

143 Cituojamas in J. Balys, *op. cit.*, II, psl. 70.

144 *Rinkt. Raštai*, II, psl. 98.

145 H. Biezais, *op. cit.*, p. 26, numato tokią pat *Aus-eklio* etimologiją.

146 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 200.

LAIMA

I. LAIMA IR ŽMOGUS[1]

1. *Žmogaus likimas*

1-1. *Laimės lemia*

„Buvo vienas ukininkas, jam vieną naktį gimė sunus. Ale kaip senovėj visur *laimės* valkiodavosi, tai budavo tankei po langu girdi kalbant, kokią *dalį* sunus ar duktė turės, tai jau buvo tokia mada klausyt po langu. Tep kaip tik gimė jo sunus, tai jis ir klauso; atėjo *trys moteriškės* ir teip kalba:
Viena sako: „tas vaiks augs didelis ir bus turtingas,"
o kita sako: „jis mirs mažas,"
o trečia sako: „jis bus gyvas iki dvylikos metų, o kad jam sukaks dvylika metų, tai jį Perkūnas užmuš."[2]

Pagal tokį tai, maždaug, scenarijų laimės lemia, lietuvių įsivaizdavimu, naujagimio likimą. Variantų įnešami skirtumai nėra ypatingai reikšmingi: laimių lėmimą kartais nugirsta tėvas, bet dažniausiai — motina ir pribuvėja arba, ypatingais atvejais, kieme ar kluone apsinakvojęs pakeleivis, kuris tuo pačiu tampa surištas su kūdikio likimu[3]. Paprastai, po langu apsistojusios, vaiko likimą apšneka trys moteriškės ir tik retais atvejais viena *Laimė* nulemia jo gyvenimą[4]. Erdvės parinkimas šiai pranašavimo scenai normalus, stereotipinis: namo siena vaizduoja *ribą* tarp dviejų skirtingų pasaulių, o langas tarnauja kaip *anga*, atžyminti mitinę, šiuo atveju, vienašalę komunikaciją: nakties gūdumoje — pažymėtina, kad vaikai mitologiniuose pasakojimuose gimsta tiktai nakčia — išgirstas kalbėjimas ar šauksmas yra vienašalis, į jį niekad „nereikia atsiliepti iš vidaus, bo sako, kad šaukianti *liga* ar *laumė*, ar *nesčėstis* ar *dvasia* iš kapinių kokia[5]." Užtat ir mūsų atveju vien tik iš trijų moteriškių pasikalbėjimo turinio galima suprasti, „kad tai laimiu būta"[6].

„(Biednas žmogus girioje paklysta. Pamato žiburėlį, įėjęs atranda vieną moteriškę). Stalas aprėdytas gėrimais ir valgymais ir patalynėms puikiai išrėdytos lovos ir viskas pazarniai. Moteriškė paguldė svečią kokioj jis nesitikėjo savo amžy lovoj. Girdžia — naktį dūzgia ing langą ir šaukia:

— *Laima, Laima*, šimts užgimė, šimts numirė — po sūdu jau Dievo. Ale kur užgimė, kaip jiems gyvent?

Laima sako:

— Kad anų stalas teip apkrautas valgymais ir gėrimais būtų ir ant tokios lovos gulėtų, kaip mano svečis šią nakt guli. . . . Ir antrą naktį apnakvino. Pareina jis vakare ing trobą — stalas tuščias, nieko nėr, nei duonos trupinėlio, lovos plikos lentos, nė jokios patalynės nėr. Ir jį paguldė ant plikų lentų.

(Kartojasi ta pati scena su klausimu palangėje ir Laimos panašiu ir atvirkščiu atsakymu. Biednasis ima „vanoti" Laimą):

— Teip tu, bestija, *užlėmei* man tokį vargingą gyvenimą."[7]

Šis antrasis scenarijus skiriasi nuo pirmojo tuo, kad vietoje *trijų laimių*, lemiančių individualų žmogaus likimą, jame pasirodo viena *Laima*, nusprendžianti žmonijos, paskirstytos į atskiras gimimo klases, lemtį. Veiksmo vietos pakeitimas irgi reikšmingas: tuo tarpu kai trys laimės „valkiojasi" po žmogiškąjį pasaulį ir komunikuoja su juo pagal kanoniškai nustatytas taisykles, žmogus į Laimos pasaulį patenka atsitiktinai, „paklydęs", ir tampa liudininku įvykių, kurie jo tiesioginiai neliečia. Laimos gyvenvietė — girios tankumyne žiburiuojanti trobelė — tai plačiai žinomas degraduotos mitologijos stereotipas: giria — tai ne-žmogiškas, ne-kultūrinis pasaulis, kuriame galima užtikti utopines vietoves ir tenai sutikti senoviškas mitines būtybes: Raganą, Laumę, Vėją, dažnai net ir „pustelninko" rolėje Senelį Dievą. Tos vienišos trobelės girioje — tai nelyginant nuskurusio, išdraskyto senobinio panteono karikatūriniai likučiai.

Šio scenarijaus variantai skiriasi vienas nuo kito tiktai figūratyvinių priemonių panaudojimu: vietoje užklydusio svečio prabangaus ar skurdaus priėmimo, galima įsivaizduoti, pavyzdžiui, pačią *Laimą*, kas naktį keičiančią savo rūbus ar

išvaizdą ir tuo persirengimu išreiškiančią likimo kaitaliojimąsi[8]. Vietoje vienos Laimos, galima išskirti ir variantą, kuriame į tą pačią trobelę kas valandą įeina vis kitaip — tai vargingai, tai vidutiniškai, tai puošniai — apsirėdžiusios *kelios laimės* ir atsakinėja į už lango girdimo balso statomus klausimus: tai natūrali abiejų scenarijų sumaišymo tendencija[9].

1-3. Viena Laima ar trys laimos?

Šių dviejų scenarijų sugretinimas, nežiūrint lėmimo procedūrų panašumo ir lėmimo turinio tapatumo — juos teks atskirai ir kiek išsamiau panagrinėti — neabejotinai iškelia gana keblų klausimą: kaip gi iš tiesų yra, ar lietuvių mitologijoje abstrakti likimo sąvoka atstovaujama, figūratyviniame plane, vienos dievaitės *Laimos* ar trijų deivių — *laimų*?

Laimos byla atrodo solidi: pradedant nuo XVII a. pabaigoje Praetorijaus minimos *Laimelės* (=*Leumele*), dauguma XVIII a. žodynų (Brodowski, Ruhig, Mielcke)[10] liudija likimo — ar gimimo — dievaitės *Laimos* — ar *Laimės* — buvimą. *Laima* yra tad tiek istorinių šaltinių, tiek ir tautosakos davinių patvirtinta mitologinė būtybė. Trijų laimų byla šia prasme žymiai silpnesnė: jų buvimas remiasi tiktai XIX-to a. etnografiniais daviniais. Tačiau likimo deivių trejybinę formą palaiko palyginamoji indo-europiečių mitologija: lietuviškosios *laimės* atitinka trims skandinavų *nornoms,* graikų *moiroms,* romėnų *parkoms.* J. Balys, patiekęs abiejų šalių argumentus, nors ir griežtai nepasisakydamas, atrodo, yra linkęs palaikyti *vienos* Laimos pretenzijas[11].

Atsisakydami būti įsprausti į šios „ar . . . ar" dilemos rėmus, norėtume pasirinkti kitą, nemažiau įmanomą „ir . . . ir" hipotezę: paralelus vienos dievaitės Laimos ir trijų deivių laimų buvimas mums anaiptol neatrodo nesuderinamas. Ši Laimos ir laimų koegzistencijos struktūra, atvirkščiai, tiktai primena pirmoje šio rašinio dalyje sutiktą *Aušrinės* ir jos trijų seserų situaciją. Panašiai kaip Aušrinė, viso pasaulio karalienė, yra feodaliniu būdu pavedusi dalį žemės valdyti savo seserims, taip ir *Laima,* vien iš paviršutinio mūsų dviejų scenarijų palyginimo,

atrodo kaip hierarchiškai aukštesnė būtybė, kurios bendruosius sprendimus, liečiančius ištisas naujagimių klases, konkrečiai apskelbia, nulemdamos kiekvieno žmogaus likimą, gimdyvės namus aplankančios trys laimės.

Reikia pripažinti tačiau, kad trijų laimių konfigūracijos galutinis įtvirtinimas surištas su sunkia, atskirų studijų reikalaujančia, aiškios ribos tarp *laimių* ir *laumių* nustatymo problema. Jeigu kai kuriais atvejais ši riba atrodo neabejotina — *laimės*, pavyzdžiui, (net jei jos vadinamos *laumėmis*) lemia vaiko likimą, o tėvai nuo gimimo iki krikšto[12] laiko prie naujagimio uždegtą žiburį, saugojantį jį nuo *laumių* (kartais vadinamų ir *laimėmis*), įsispecializavusių vaikų apmainyme — tai toks išskyrimas anaiptol nėra bendras reiškinys. Mus tiesioginiai liečiančioje srityje negalima, būtent, išleisti iš akių fakto, kad laumės — lygiai kaip ir nornos bei moiros — yra verpėjos ir audėjos ir kaip tokios, gali pretenduoti į lietuviškojo atitikmens indoeuropiečių mitologijoje statusą. Neabejotina, kad XIX a. tekstuose gausiai paplitusios *laumės* yra sinkretinės figūros, įvairių skirtingų deivių sumaišymo rezultatas: tik jų bylos išsamus išnagrinėjimas gali leisti patikimiau pasisakyti ir trijų laimių konsteliacijos klausimu.

1-4. Lėmimas

Dažnai vartojamas stereotipas „taip Laima lėmė" buvo pretekstu jau pirmiesiems lietuvių tautosakos tyrinėtojams[13] formuluoti gana paviršutiniškus sprendimus apie „fatalizmui pasidavusią" lietuvių tautą. Šios rūšies apibendrinimai nėra patenkinami net vien tik filologiniu požiūriu: veiksmažodį „lemti" nėra tikslu išsiaiškinti šiandienine jo prasme ir laimės „lėmimas" nėra likimo nustatymas, tam tikros preciziškos gyvenimo programos prie kiekvieno atskiro žmogaus prikergimas. Vien tik paviršutiniai peržvelgus *Lietuvių Kalbos Žodyno* duotas įvairias žodžio „lemti" reikšmes, matosi, kad jis reiškia, pavyzdžiui,

(1) *spėti*: „Tu lėmei, jos jis ženysis, ir įvyko — apsiženijo" (J.)
(2) *burti*: „Kiti lem, bet aš netikiu, ka blužnis rodytum žiemos speigus" (Trk.)

(3) *linkėti*: „Kiek midaus lašų išgėrėm, lemiam tiek saikų javelių" (Klv D 162)

Pažymėtina, kad visi šie žodžio „lemti" parasinonimai, kurių pagalba apibūdinamos jo įvairios reikšmės, priklauso veiksmažodžių, vadinamų *verba dicendi* klasei. *Lemti* tad reiškia, visų pirma, „išsakyti, pasisakyti (ateitį liečiančiais klausimais)". Šitaip išsiaiškinus pagrindinę žodžio reikšmę, net ir tos jo prasmės, kurios apibudinamos, kaip

(4) *nuspręsti, nutarti*: „Ponas lemia tą budinką sugriaut" (J.)
(5) *skirti, nustatyti*: „Kodėl jūs lemtą darbą dienos n'atlikot?" (Cl 744),

turi būti aiškinamos, kaip reiškiančios ne patį nusprendimą, o to sprendimo viešą deklaraciją.

Mitologiniai kontekstai tiktai patvirtina šią bendrą žodžio „lemti" prasmę: ar tai būtų *Laima* savo trobelėje, ar *trys laimos* palangėje, nei vienu, nei kitu atveju jos nieko „nelemia" ir žmogaus likimo nenustato, jos tik garsiai praneša („pranašavimas" juk irgi tik pranešimo rūšis), koks naujagimio — ar naujagimių — likimas „laukia".

Ši Laimos — ar laimų — kaip pranešėjos rolė įmanoma tik tada, jei jinai — arba jos — „žino" likimą. *Žinojimas* — o anaiptol ne *sprendimas* — yra tad pagrindinis *Laimą* kaip dievybę apibūdinantis bruožas. Užtat ir nenuostabu, jeigu vieninteliame mūsų pažįstamame tekste, vaizduojančiame *Laimės* kovą su *Laume*[14], bernas už pagalbą Laimei jos apdovanojamas *visažinojimo* dovana, tuo pačiu visažinojimu, kurį, kaip žinome, galima įsigyti Joninių naktį suradus paparčio žiedą, sugretinimas, kuris netikėtai, už kelio posūkio, leidžia spėti, kokios dieviškos galios slepiasi už paparčio žiedo ieškojimo ritualo.

1-5. *Fas et nefas*

Jeigu Laimos esminis bruožas — žinojimas ir jos pagrindinė funkcija — to žinojimo apskelbimas, tai aišku, kad pats likimas randasi kitur negu Laima, kad jis yra tiktai Laimos žinojimo objektas. Likimas visuose kontekstuose pasirodo kaip laiko

bėgsmas, kaip nesikeičiantis fonas, turįs tik vieną ypatybę: jis padalintas į vienas kitą sekančius *fas* ir *nefas*, geradarius ir blogadarius laikotarpius. Atsižvelgiant į keliolika mūsų žinomų variantų, tie besikaitalioją laikotarpiai gali būti figūratyviniai išreikšti keliais būdais: viena *diena* yra laiminga, kita — nelaiminga, vieną *valandą* gimęs žmogus bus turtingas, o jau kitą — skurdžius, prieš *gaidžius* gimęs vaikas bus vagis, o po gaidžių — vyskupas. Vienokia ar kitokia laiko trukmės periodizacija, vienoks ar kitoks periodų ilgumas yra antraeiliai dalykai ir neužtušuoja tos pagrindinės likimo sampratos, pagal kurią pats laikas, į kurį įsirašo mūsų gyvenimas, yra geradaris arba blogadaris ir turi savyje laimės ir nelaimės pradus.

Pastaba. Šis binarinis laiko padalinimas gali pasireikšti ir semantiškai iš anksto numatomo trečiojo, tarpinio termino įvedimu: šalia dviejų kraštutinių polių — vaikas gyvens arba mirs — pasirodo ir trečiasis kompleksinis terminas — „ir gyvens ir mirs" (t. y., pav., pagyvenęs 12 metų, staigiai mirs); šalia dviejų polių — bus turtingas arba skurdžius — atsiranda trečias, neutralus terminas — „nei turtingas nei skurdžius" (t. y. vidutiniškas). Šis antrosios generacijos terminų pasirodymas nepakeičia paties laiko išdalinimo principo.

Grįžtant prie mus dominančios lėmimo sąvokos, galima manyti, kad jinai šiek tiek išryškėjo, išryškinus *Laimos* toje procedūroje vaidinamą rolę. Laima, pasiremdama savo žinojimu, atlieka gana aiškią funkciją: jinai nustato ryšį tarp pavienių įvykių ir moduliuoto laiko bėgsmo. Įrašydama tokius atsitiktinius įvykius kaip gimimą į laiką, suprastą kaip pastovius visatos rėmus, jinai duoda prasmę žmogaus gyvenimui: ryšio tarp atsitiktinumo ir būtinybės nustatymas tam tikra prasme panaikina atsitiktinumą jau vien tuo, kad jisai tampa įrašytas į pasaulio tvarką.

1-6. Laikas ir Gegutė

Jeigu Laikas savo nesustabdomu bėgimu — „laikas ir puodu užvožtas bėga", sako senųjų išmintis[15] — pagimdo būtinybės sąvoką, tai jo kategorizacija, jo dalinimas į *fas* ir *nefas* pasikartojančius laikotarpius jau yra tos trukmės organizavimas, pagrindžiantis kosminę tvarką.

Norint kiek plačiau išsiaiškinti šitokią laiko sampratą, negalima apsieiti nors trumpai nepalietus kitos likimo deivės, pasireiškiančios *Gegutės* pavidalu, problematikos. Laikas, kurį „žino" ir kuriuo rūpinasi *Gegutė* yra taip pat ciklinis, tiktai periodai, kurių pagalba jis organizuojamas (kurių pagalba *Gegutė* daro savo skaičiavimus ir apskaičiavimus), yra vienus metus trunką laikotarpiai. Nors metai kartojasi vieni po kitų, tačiau šiuo kartojimuisi įsteigta pasaulio tvarka nėra iš anksto garantuota: nesuvaldomos žiemos galios kasmet atpalaiduoja varžtus, išlaisvina visas gaivalines gamtos jėgas, „gadina" laiką, jo vietoje grasindamos įvesti chaosą. *Gegužės* funkcijos, pasireiškiančios pirmu pavasariniu kukavimu, yra tad dvejopos: iš vienos pusės, ji praneša chaoso pabaigą ir naujos tvarkos įvedimą[16], o iš kitos, ji iš naujo užfiksuoja daiktus ir žmones, sustingdydama žmonių veiksmus ir paversdama juos būsenomis. Panašiai, kaip *laimės*, prisistačiusios vaikui gimstant, užfiksuoja šį įvykį, prikergdamos jam gyvenimą, kaip pastovią būseną, taip ir *Gegė* savo pirmu užkukavimu — nelyginant kino operatorius staigiai sustabdydamas filmo sukimąsi — sušaldo žmonių veiklą, paversdama ją likimu: bedirbant kukavimo pagautas žmogus visą metą dirbs, gulintis žmogus visus metus bus tinginys, nevalgęs — badaus, o su pinigais užkukuotas bus turtingas[17]. Ir vienu ir kitu atveju — žmogui gimstant ar pasauliui atgimstant — likimo intervencija atsitiktinumą paverčia būtinybe.

Jeigu šios ciklinio laiko organizavimo funkcijos — nors ir paklusnios bendrajam lėmimo modeliui — leidžia įsivaizduoti *Gegutę* kaip savarankišką dievaitę, tai kiti jos bruožai ir kitos jos veiklos sferos turi didelio panašumo su *Laimos* asmenybe ir jos veikla. Kaip ir Laima, Gegutė yra vieniša, vyro neturinti, vaikais nesirūpinanti būtybė; lygiai kaip šalia Laimos pasirodo trys laimės, taip ir vienišos Gegutės vietoje kartais

„O ir atlėkė *trys raibos* gegės vidur tamsios nakties"[18].

Gegutei ne tik priskiriamas kartais žmogiškas pavidalas:

„Ant žalio berželiô sedadama,
Ant aukso krėslelio rymodama,

Šilko skarelę siuvinėdama,
Aukso kamuolėlį ritinėdama",[19]

jinai, kaip matome, vaizduojama kaip siuvėja, — ir tai ją priartina prie jau minėtų nornų ir moirų.

Laikas, suvokiamas kaip trukmė, apribojamas inchoatyviniu, įžanginiu, ir terminatyviniu, baigiamuoju, aspektais. Matėme, kad Laima rūpinasi žmogaus įžengimu į gyvenimą, o Gegutė — metų atsinaujinimu, jų pradžia. Bet ir baigiamasis veiksmas joms abiems charakteringas: tuo tarpu, kai Laima sprendžia mirties klausimus ir nustatinėja jos laiką, Gegutė ne tik kad išpranašauja savo kukavimu vienos ar kitos būsenos pabaigą (piemenavimo, mergavimo ar bendrai gyvenimo galą)[20], jos kukavimas, atlikus jai savo pavasarines funkcijas, iš viso reiškia nelaimę arba tiesiog mirtį[21]. Dar daugiau: poetinėmis mįslės priemonėmis Gegutė betarpiškai surišama su žmogaus lydėjimu į kapus:

„Einu keliu šakeliu,
Radau vindą vinduojantį
Ant to vindo gegutę kukuojančią"[22].

Paskutiniu pavyzdžiu įrašykime keistą iš pažiūros žmonių įsitikinimą, kad gegutė, vasarą iškukavusi, žiemai į vanagą pavirsta[23]. Palyginus šį mitologinį faktą su pas Laimą pastebėtu apsirėdymo ir išvaizdos kaitaliojimu, išreiškiančiu laimingą ar nelaimingą laiko tarpą, ir Gegutės metamorfozė darosi suprantama: pagadintam žiemos laikui atitinka plėšrusis *Vanagas*, taip kaip pavasarį praneša savo pozityvią išvaizdą atgavusi *Gegutė*.

Nenuostabu tad, kad elgetos pavidalu po žemę vaikščiojąs *Senelis Dievas* ne tik pavaduoja Laimą, lemdamas naujagimių likimą, bet kartais uzurpuoja ir Gegutės funkcijas: atsidėkodamas už gražų priėmimą nakvynėn, jisai šeimininkui „duoda *laimę*", paskirdamas, kad tai, kuo pradės dieną, visą gyvenimą darytų[24].

Šis trumpas ir tik dalinis — nes nepaliesta, pavyzdžiui, Gegutės kaip moterų luomo užtarėjos figūra — Gegutės bylos išdėstymas jokių galutinių išvadų negali pasiūlyti, jis norėtų tik paskatinti naujus šioje srityje ieškojimus.

1-7. *Lėmimo turinys*

Sugrįžus prie siauresnės, Laimos — ir laimų — figūromis pridengtos semantinės teritorijos, tenka pagaliau pasistatyti sau klausimą, ką, būtent, Laima — ar laimos — lemia, kokiomis prasmės kategorijomis jų lėmimas pasireiškia. Atsakymas į šį klausimą gana paprastas: nors mūsų nagrinėtas jau minėtų dviejų scenarijų korpusas (su keleta degraduotų ar kiek nukrypstančių variantų) palyginti neplatus, tačiau laimių liečiamos temos jame taip pastoviai kartojasi, jog lengva iš pirmo žvilgsnio atskirti du svarbiausius, bendruosius lėmimo parametrus. Laimės operuoja dviejų binarinių kategorijų:

(a) gyvenimas vs. mirtis

(b) turtas vs. skurdas

rėmuose. Šie du parametrai, nežiūrint kokia eilės tvarka būtų sudarytas trijų laimų dialogas, yra, logiškai paėmus, hierarchiniame tarpusavio santykyje: visų pirma turi būti išspręstas naujagimio gyvenimo ar mirties klausimas ir tik po to, gyventi palikto vaiko atveju, galima nustatyti, ar jis bus turtingas ar ne.

Ši paprasta likimo taksinomija pasipildo dar dviem šalutinėmis temomis:

(c) kartais naujagimiui numatomas nepaprastas likimas, pasireiškiąs jo išsiskyrimu iš savo *luomo*: laimės lemia, pavyzdžiui, kad vaikas užaugęs bus „vagis" arba „vyskupas" (kartais — „kunigaikštis").

(d) dar retesniais atvejais likimas pasireiškia žmogaus išėjimu iš savo luomo nebe vertikaline (į aukštesnį ar žemesnį statusą), bet horizontaline, centrifugine prasme: vaikas tada laimę suras išeidamas iš savo bendruomenės ir sekdamas savo gabumus, savo „talentą"[25] (tapdamas, pav., pirkliu).

Reikia pastebėti tačiau, kad šiedu papildomi parametrai dažniausiai pasilieka tik atmetamų galimybių formoje, kad mūsų naudojami tekstai neturi tendencijos juos naratyviniai išvystyti. Tai visai suprantamas dalykas: šie etnografiniai tekstai atspindi paskutiniųjų amžių uždarą lietuviško kaimo visuomenę, kurioje vyrauja pastovūs socialiniai santykiai paremti įsitikinimu, kad materialinis gerbūvis yra nekintančio „naudos"

kiekio padalinimo tarp pastovaus žmonių skaičiaus rezultatas: vieno žmogaus praturtėjimas atitinka neišvengiamai kito žmogaus nuskurdimą, tiek turto tiek ir žmonių įėjimas arba išėjimas iš tokios uždaros ekonominės sistemos vertinamas, kaip nenormalus reiškinys. Užtat, atidedant, bent laikinai, į šoną šiuos centrifuginius laimės poreiškius, tenka sukaupti mūsų dėmesį į dviejų pagrindinių parametrų — gyvenimo ir mirties, turto ir skurdo — kruopštesnį nagrinėjimą.

2. Gyvenimas ir mirtis

2-1. Būtinybės svoris

Tai, kad *Laima* kaikurių šaltinių vadinama „gimimo dievaite"[26], dar nereiškia, kad jinai tiesioginiai prisideda prie naujosios gyvybės susidarymo ar išsivystymo proceso: vaisingumą skatinančios — *Žemyna* ir *Austėja*[27] — nuo jos nepriklauso. *Laima* yra gimimo dievaitė jau vien dėl to, kad jinai dalyvauja jame, tardama savo lemiantį žodį. Tarp gimimo ir gyvenimo pradžios yra tarpas, gerai suprantamas tose visuomenėse, kur naujagimių mirtingumo procentas pakankamai aukštas.

Laimių lėmimas, kad vaikas „gyvens" yra tad savarankiškas aktas, pranešąs, (a) kad jis nemirs gimdymo metu arba tučtuojau po gimdymo, bet drauge ir tai, (b) kad jam priskiriamas tam tikras laiko tarpas, vadinamas „gyvenimu", kurį jam teks praleisti: „Be laiko nemirsi, kiek lemta — gyvensi"[28], sako liaudies išmintis. Kitas šio nulemto periodo sinonimas — tai „amžius": žmogus senajame lietuviškame kultūriniame kontekste nemiršta, kaip kad dabar priimta, nuo kokios nors ligos, jis miršta dėl to, kad jo „amžius pasibaigia"[29].

Logiška tokios pažiūros išvada: žmogus negali sauvaliai nuspręsti nutraukti jam lemtą gyvenimą. Čia reikia numatyti du skirtingus — *bedalio* ir *nelaikio* — atvejus.

Suprantama, kad bedalis žmogus — tasai, kuriam Laima nepaskyrė jokios dalies — viską išbandęs, nori pasitraukti iš gyvenimo. Neturėdamas net virvagalio, jis išeina į giria, ieškodamas „smagaus terpšakio"[30] pasikorimui. Kitas toks

bedalis veltui bando pasiskandinti[31]. Trečiasis, pagaliau, eina „gyvas į žemę įsikasti". „Kaip kur tik kasa — vis akmuo, kaip tik kur kasa — vis akmuo ir akmuo, niekur jis negali įsikasti: ‚jau kad, sako, nėr dalies, tai nėr — nė galą sau pasidaryti negaliu' "[32].

Kiek kitokia yra *nelaikio* — arba *nelaikšio*[33] — situacija: „Tankiausiai žmones gandina tokiose vietose, kur koks yra pats sau galą pasidaręs. Arba jei ir kits kur kokį vagį nušauna arba užmuša, tai *kiek tas metų būtų gyvenęs ant svieto*, tiek metų naktimis žmones vedžioj, klaidin. Kai kada toks nelaikis. . ."[34]. Šiuo antruoju atveju, kaip matome, gana kazuistiškai išsprendžiama problema, suderinant du prieštaraujančius dalykus: akivaizdžius faktus, kad žmonės vis dėlto atsitiktinai nugalabijami arba patys nusižudo, su įsitikinimu, kad žmogui lemtas gyvenimas turi būti išgyventas. Nelaikis tęsia iki galo — tik susilpninta forma — savo skirtą gyvenimą.

Tai, kas tinka gyvenimo pradžiai, tinka ir jo pabaigai: žmogus ramiai laukia, kol jo amžius pasibaigs ir, jausdamas besiartinantį galą, atsigula į lovą, sukviečia — nelyginant Liudvikas XIV-sis — savo vaikus ir anūkus, gimines ir artimuosius, palaimina juos ir numiršta sau. *Giltinės* rolė čia ribota: visi jos įvaizdžiai, pristatantys ją kaip barškančiais kaulais, dalge ginkluotą šmėklą, piaunančią ar drąskančią žmones, yra tik vėlesnis krikščionybės įnašas. Jos pagrindinė funkcija — nustatyti, ar jau *laikas* mirti, ar dar ne; pirmuoju atveju, jinai atsistoja ligonio galvugalyje, antruoju — kojugalyje: „Dar tą kartą paspiriau giltinę vs. dar tą kartą iszlykau smerties"[35], sako iš sunkios ligos pakilęs žmogus. Ir jei kartais atsitinka, kad koks išmanus „daktaras" sugeba uždaryti *Giltinę* į bačkelę ar į geležinį grabą, nebeleisdamas jai atlikti savo pareigos, žmoniją ištinka nelaimė: „Daugiau nieks nuo to laiko niekur nebemirštą, ir gana. Mažai kas ir besergą. Ar tris šimtus metų, (ar) ką, taip ir praleidęs. Daugybė svieto atsiradę. Vis gimstą, augą ir senstą, o nieks niekur nebemirštą. Parsenę, pražilę, išbalę stov visi, ir gana. Emę rugot ir ant pono Dievo, saką: — Užmiršo mums ponas Dievs!"[36]. Gyvenimas ir mirtiś yra pastovūs, ne tik neišvengiami, bet ir reikalingi kosminės tvarkos dėsniai.

2-2. *Dievų išrinktieji*

Kai žmonės kalba, pasakoja apie gyvenimą ir mirtį, jie retai kada liečia tai, kas normalu ir savaime suprantama. Užtat ir nenuostabu, kad mūsų turimi laimių lėmimo pavyzdžiai beveik be išimties pasakoja apie nepaprastus lėmimus, kai vaikui nuskiriama kartu ir gyventi ir mirti. Reikalas eina čia ne apie natūraliai išgyvenamo amžiaus priskyrimą, bet apie gyvenimo apribojimą mirtimi, kuri nepagrįsta niekuo kitu, kaip tik laimių lėmimu. Tokia pasaulio tvarkai prieštaraujanti mirtis rodo ne tik absoliučią likimo galią, bet ir dievų, su ja surištų, suverenumą. Mitologiniu požiūriu, tai itin įdomi medžiaga.

2-2-1. *Perkūno galia*

Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad toks nepaprastas lėmimas išryškina likimo galią nustatyti ne tik tikslų mirties laiką (pavyzdžiui, „dvylikuos metuos dvylikėį dienos"), bet ir jos precizišką būdą. Taip bent mano vienas iš liaudies „filosofų", *Laimos* vietoje leisdamas pasireikšti Senam Diedukėliui (kuris ne bet kas, „ale jau Dzievas — kadai anas vaikščia per žmanes"): „Jau kaip gimsta vaikas, tai Dzievas ažulaja jam, *kokiu smerciu mirc* — vienam paskarc, kitam nuskysc, treciam sudegc"[37].

Tačiau, keistu būdu, mūsų tyriami daviniai neatitinka šiam logiškam galvojimui. Duodami *Perkūnui* specialę egzekutoriaus rolę, jie leidžia surišti šia trumpalaikę mirtį tik su dviem gamtos elementais — *vandeniu* ir *ugnimi*.

Laimių lėmimas, kad, vaikui sulaukus tam tikro amžiaus (pav., dvylikos ar septyniolikos metų), jį užmušiąs *Perkūnas*, mūsų nestebina, nes jis tik patvirtina vieną iš pagrindinių jo funkcijų — pasaulio tvarkos priežiūrą ir jo įstatymų vykdymą. Liaudies išmintis, kuri sako: „jagu Perkūnui bus lemta, tai jis mane i stubo ras"[38], papildydama šią interpretaciją, vis dėlto atkreipia mūsų dėmesį ir į tai, kad *Perkūnas* vykdo tik tai, kas jam yra *lemta*: jo galia, nors ir toli siekianti, yra tiktai vykdomojo pobūdžio.

Norėdami apginti savo sūnų nuo tokio likimo, kunigaikštis — ar ponas, ar tėvas — sugalvoja statyti slėptuvę, tai iškasdami gilų, išmūrytą rūsį, tai pastatydami trobelę iš storos geležies, tai tvirtą mūro bokštą. Užėjęs *Perkūnas* sudaužo bokštą, perskelia pusiau geležinę trobą, papilia sklepą „sinkiau miltų". Deja, vaiko slėptuvėje nesama: jis pasislėpęs „sode po lapais"[39] ar, kaip jis juokais paaiškina, „po kopūsto lapu"[40] arba, pagaliau, „nuvėj(ęs) un aukštą kalną, acigul(ęs) į Dievų meldž(iąs)"[41] *Perkūno* galia nepakankama, lėmimas neišsipildo ir mirtin pasmerktas vaikinas lieka gyvas.

Šių įvykių išaiškinimas nelengvas. Į akis krenta tačiau du charakteringi bruožai. Visų pirma, vaiką apsaugoja ne tėvo parinktos gynimosi priemonės, naudojančios jėgą prieš jėgą — įrašytos į tą pačią veiklos dimensiją, — bet sūnaus nekaltas žinojimas, kad išsigelbėjimo reikia ieškoti kitur. Iš kitos pusės, *aukštam kalne gulinčio* vaiko malda į Dievą rodo ne tik, kad tasai dievas nėra krikščioniškasis Dievas, ne tik, kad jis yra galingesnis už Perkūną, bet kad jo galioje yra likimo sprendimo pakeitimas: tas pats *Dievas X*, kurio nuostatus žinodama, *Laima* skelbia savo lėmimus.

2-2-2. Mirtis ir vanduo

Visai kitaip dalykai vyksta, kai vaikui nulemiama mirti prigeriant savo tėvo „šoželkoj" arba „šulnyje". Apsisaugojimo priemonės čia, tiesa, irgi vartojamos: prūdas aptveriamas tvora, šulinys užrakinamas, užkalamas „jaučio skūra", — tačiau jos tik pabrėžia lemties neišvengiamumą. „Pakilo audra, tai net baisu: perkūnas viens paskui kito trankė, vėjas rumus vertė, o lietus kaip iš kibiro pylė, . . . Persigando visi: žiūri, nėr vaiko! . . . ir rado ant šulnio, ant skuros prigėrusį. Todėl ir priežodis: teip Laimė lėmė!"[42].

Šis variantas — įdomus jaučio odos, greičiausia, kaip homeopatinės priemonės, įvedimu — sudaro įspūdį, kad vaikas, prigerdamas tos odos įdubime, lyg ir savanoriškai priėmė mirtį. Kiti variantai nebando net prigėrimo iliuzijos sudaryti: kūdroje prigerti turėjusį vaiką žmonės randa negyvą

pas tvorą, kuria kūdra buvo aptverta[43]; antras šulinio variantas rodo vaiką, kuris visą laiką „apie šulnį ir apie šulnį. Anas atsigulė ir šulnia ažudangscia, i putas išieja, i negyvas vaikas"[44]. Taigi lėmimo išsipildymas nėra tiesioginiai suriштas su pačiu prigėrimo faktu, o su žmogaus mirties pagalba įvykstančiu „susijungimu" su *vandeniu* ar, tiksliau sakant, su dievybe, kurios žinioje randasi šis gamtinis elementas.

Jeigu lėmimai, surišti su *Perkūno* nepasisekusia intervencija, mums leido negatyviai apibūdinti „Dievą X", kaip galingesnį už Perkūną ir kaip galintį laisvai disponuoti žmonių likimu, šie pastarieji pavyzdžiai įneša naują, pozityvų šios dievybės definicijos elementą—jos glaudų ryšį su vandens sakralumo sfera. Pirmoji šios studijos dalis, išryškinusi *Aušrinės*, jūrų karalaitės, ir *Mėnulio*, jos vyro ar kartais tėvo, vandeninį charakterį, pasipildo dabar naujais, likimą liečiančiais, atributais[45].

2-2-3. Mirtis ir ugnis

Paskutinė lėmimo rūšis turi ypatingą, sąlyginę formą: *Laimės* lemia, kad naujagimis tol bus gyvas, „kol šita kruvutė malkų nesudegs"[46], „kol šis pundelis malkų susikurys"[47], „kol meduogalėliai susikuręs"[48]. Šis sąlyginiai užtikrinto gyvenimo pažadas turi aiškią kontraktualinę struktūrą, sudarytą homologacijos principu: malkos — tai medžiai, skirti ugniai taip, kaip žmogus skirtas mirčiai:

$$\frac{\text{malkos}}{\text{žmogus}} \simeq \frac{\text{sudegimas}}{\text{mirimas}}$$

kur santykis tarp žmogaus ir malkų — metoniminis, toks pat, kaip jau nagrinėtų vilko ir plauko, slibino ir kiaušinio santykiai.

Reikia tačiau pabrėžti, kad laimių pasiūlytoji sutartis pagrįsta *tikėjimu*: užlemtas kūdikis, jau išaugęs į vyrus, miršta, nes jis sudegina malkų krūvutę, o sudegina jis ją todėl, kad netiki ne tik į laimių lėmimą, bet tuo pačiu ir į ugnies galią nutraukti jo gyvenimą. O kad toji ugnis ne kas kita, o namų židinio *Gabija*, nurodo paskutinysis iš trijų mūsų pasirinktų variantų, kur meduogalėlius pakiša po ugnimi ne jis pats, o jo pačios motina, jam nesant su dukterimi apžiūrinėjusi skrynią, kurioje jie buvo

paslėpti: sutarties sulaužytojas čia yra šeimos bendruomenei svetimas asmuo.

Mūsų pamažu, logiškų prielaidų pagalba atstatomas „Dievas X", likimo valdovas ir sakralinės vandens sferos viešpats, pasireiškia dabar, kaip tikėjimo — ir ypač pasitikėjimo šventa ugnimi — garantas. Žinant, kad *Gabija*, taip pat kaip Romos židinio ugnis, yra tiktai tautinės bendruomenės ugnies metonimas, kad jinai kasmet turi būti iš to bendro šaltinio atnaujinama, galima be didelio pavojaus siūlyti hipotezę, mūsų Mitros pobūdžio *Dievui X* priskiriant ir amžinosios ugnies — o tuo pačiu ir suvereninės ugnies — pirmą kartą uždegtos pirmajam didžiajam kunigaikščiui Šventaragiui sudeginti, kultą. Bet tai jau kita, atskiros studijos reikalinga, tema.

Atstatomo dievo figūrai išryškinti reikia, pagaliau, pridėti dar vieną pastabą. Mums žinomi nepaprastų mirčių pasakojimai rodo mirtį, pasireiškiančią arba paskendimo arba simboliško sudegimo formomis, o tačiau joks tekstas nekalba apie normaliai laukiamą, mūsų „liaudies filosofo" numatytą, pasikorimo procedūrą. Šio praleidimo priežastis aiški: pakaruoklis tiesioginiai ir neabejotinai, ne tik lietuvių, bet ir kitose indoeuropiečių religijose, priklauso *Varunos-Velnio* karalystei[49], pasikorimas tad negali būti *Laimos* nulemtas, nes jis priklauso kito, nemažiau suvereninio dievo valdžios sferai. Turėdami galvoje indo-europiečių suvereninių dievų triadą, esame priversti konstatuoti, kad atskyrus, iš vienos pusės, *Indros-Perkūno* galios sritį, išskyrus čia nenagrinėtą, bet numatomą *Varunos-Velnio* suverenumo sferą, likimo ir pasaulio tvarkos nustatymo funkcijoje pasilieka vienas *Mitra*, kuriam mes dar neskubame ieškoti lietuviškojo atitikmens, vadindami jį Dievu X.

2-3. Laimos sesuva Giltinė

Mums jau gerai pažįstamas scenarijus — bedalis žmogus, išėjęs į pasaulį ir girioje randąs trobelę, o joje *Laimą* — kartais išsivysto nelaukta kryptimi. Bedalis, supratęs, kad turi reikalo su Laima, nepriskyrusia jam *dalies*, puola ją mušti, reikalaudamas

skriaudos atitaisymo. Laima tada dažniausiai pažada jam pačią, iš kurios dalies jis galėsiąs laimingai gyventi. Tačiau retkarčiais pasakojimas prasitęsia kitaip:

— Nustok, nustok, (sušuko Laima,) kai mano sesuva pareis, tai tau tuoj galą padarys!

(O sesuo — ne kas kitas kaip *Giltinė*, atsiliepia iš bačkelės, kurioje jinai buvo prieš tai mūsų herojaus uždaryta:)

— Gi, sesait, ir aš šičia.[50]

Istorija baigiasi jau nebe *Laimai* įprastu būdu — laimingos pačios pažadu — bet jos sesers *Giltinės*, padarančios herojų „daktaru", intervencija.

Šitoks dviejų dievaičių-seserų pasirodymas drauge nėra vienintelis. Kitoje, mūsų dėmesį atkreipusioje sakmėje, jodvi prisistato pas pusbernį, naktigonėje budintį prie ugnies: „o tos bobos tai buvo viena *Giltinė*, o kita *Laimė*. . ." Jos ima prašyti iš pusbernio spirgučių. Tasai duoda Giltinei, o Laimei nenorėjo duoti, o toji vis prašė, „tas perpykęs metė spirgą, pataikė jai ant lupos, o tas spirgas buvo karštas — tai jaj nudegino lupą." Perpyko: „o tas laidokas, bedalis, . . . jau jis dalies neturėjo, o dabar visai neturės"[51].

Tolimesni tos poros nuotykiai nemažiau įdomūs. Kai jodvi ima kalbėti apie ateitį, pasirodo, kad *Giltinė* apie ją tik spėlioja, norėdama gero draugiškam herojui, tuo tarpu kai *Laimė* viena pajėgia lemti likimą. Įpratusiems prie pabaisingo jos vaizdinio, Giltinė nelauktai pasireiškia kaip geraširdė būtybė, slapta nuo Laimės duodama herojui patarimus, padedančius jam pasirinkti dalį turinčią žmoną.

Kitas, panašus, bet ir kai kuo skirtingas variantas, vaizduoja dvisėda ant žirgo jojančias Laimą ir Giltinę ir vėl svarstančias jau kito bedalio bernaičio likimą. Laimei bepasakojant, kaip jinai „ant vieno vaikino užpuolus korot"[52], tasai, nugirdęs, ėmė kirsti jai su akmeniu į dantis, „kad net visi dantys išbyrėjo", o tuo tarpu Giltinė, Laimei nematant, pakvietė jį, kad sėstų drauge su jomis ant žirgo.

Vienu atveju Laimė bando keršyti, žadėdama *uždegti* bedalio namus, jodviems einant „per rubežių to kaimo": jos kerštas nepavyksta, Giltinei slapta patarus padegti kelis kūlius šiaudų, nunešus juos už trobesių. Kitu atveju Laimė numato, kad vaikinas galėtų rasti savo *dalį* jei, užvedęs savo ūkį, ištvertų, kad jo triobos tris kartus *sudegtų*, tik po to tapdamas turtingu: ir čia Giltinė ateina į pagalbą, patardama tris kartus statyti triobas iš šakų ir leisti joms sudegti.

Šis *dviejų seserų — Laimės ir Giltinės — dvísėda jojančių ant žirgo, Laimei pavadį laikant*, įvaizdis yra pakankamai tipingas ir archaiškas: su juo negalima nesiskaityti, lietuvių mitologiją nagrinėjant, tuo labiau, kad vienoje scenoje atvaizduotų seserų sugretinimas itin išryškina jų būdo bruožus.

Laimos asmenybė, gana blanki, atsižiūrint vien tik į jos rolę gimimo metu, dabar išryškėja. Iš paviršiaus jinai net pasirodo, kaip „veikli" būtybė, nepasitenkinanti vien žinojimu ir jo apskelbimu: ji bando intervenuoti į žmogaus gyvenimą, „korodama" jį, „keršydama" jam. Tačiau, iš arčiau pažvelgus, jos veikla ribota ir tiksli: ji kovoja tik prieš *bedalius* žmones ir tiktai tam, kad išsipildytų jų likimas, kitaip sakant, kad jie ir toliau liktų be „dalies" ir be „laimės". Įrašyta į prieškrikščioniškos moralės rėmus, jos veikla yra tad, tam tikra prasme, *išminties* ir *tiesumo* manifestacija.

Nors iš paviršiaus jinai ir atrodo „veikli", faktiškai *Laima* į bedalio herojaus likimą nesikiša: jos intervencija abiem minėtais atvejais — tai grąsinimas *sudeginti* herojaus namus. Net ir negilus lietuviškojo semio-kultūrinio konteksto pažinimas leidžia teigti, kad jinai šiuo deginimu pati neužsiima, kad ši rolė priklauso *Perkūnui*, jau kartą sutiktu nelaikės mirties atveju. Charakteringa ir tai, kad trobesiai turį užsidegti tuo momentu, kai dvi likimo sesers žengsiančios „per rubežių to kaimo": plačiai žinoma, kad Perkūnas kaip tik visokių ežių ir rubežių saugotojas. Šis rolių pasidalinimas tarp *Laimos*, lemiančios, ir *Perkūno*, prižiūrinčio ir vykdančio, dar kartą pasitvirtina.

2-4. *Giltinė — daktaro podė*

Laimės ir *Giltinės* vaizdavimas dviejų kontrastuotų seserų pavidalais išryškina tuo pačiu ir *Giltinės* portretą. Bedalis žmogus, maištaudamas prieš *Laimę* ir jos lemtą „pragaištingą dalį", pirmenybę duoda *Giltinei*; šioji, iš savo pusės, naudoja nugirstus Laimės pranašavimus, padėdama žmonėms ir gelbėdama juos. Giltinės išryškėję bruožai, kaip jau kartą sakėme, visiškai prieštarauja jos po-krikščioniškam vaizdui.

Savo pagrindines funkcijas pati *Giltinė* aiškiai apibūdina: „Aš esu Giltinė, man reik eiti ligonių pažiūrėt. Reik man *paskirt*, katruos laikyt, katruos maryt"[53]. Kaip ir Laimė, Giltinė atlieka *lėmimo* funkciją. Gyvenimo ir mirties išsakymas priklauso joms abiems, tik jis pasireiškia skirtingu laiku: Laimė tai daro pradžioje, o Giltinė — pabaigoje gyvenimo.

Klaidinga taip pat yra laikyti Giltinę „mirties dievaite": jai lygiai tiek pat priklauso žmogaus numarinimas, kiek ir jo gyvenimo pratęsimas, jo pasveikdinimas. Užtat nenuostabu, kad ir gydytojo — ar jis būtų burtininkas, ar modernus daktaras — veiklos sfera įsirašo į tą tarpą, kuris susidaro nuo Giltinės stovėjimo kojugalyje iki jos atsistojimo galvugalyje: „Tu kvarus gydyk tuos, kai būsiu gale kojų, o jeigu gale galvos, tai tą ir nesiimk gydyt"[54], — pataria Giltinė savo sūnui-daktarui.

Neverta, turbūt, perdaug išplėsti šią plačiai žinomą temą — lietuviškame folklore pasikartojančią dešimtimis egzempliorių — apie Giltinės santykius su daktaryste. Trumpai reziumuokime šią gana aiškią situaciją:

(a) *Giltinė* įsteigia gydymo instituciją, sutikdama būti vargingam žmogui gimusio sūnaus pode ir vėliau išmokydama jį „daktarauti". Keli retesni variantai būsimajam daktarui, šalia Giltinės-podės, duoda ir krikštatėvį — Senelį Dievą.

(b) *Giltinės* kūmas, kurio sūnui lemta pasidaryti daktaru, dažniausiai vargšas bedalis žmogus. Giltinė šiuo būdu lyg ir papildo *Laimos* lėmimus, paskirdama būsimam daktarui savotišką „dalį", suteikdama jam specifinį socialinį statusą[55].

Šitaip maždaug normaliai funkcijonuoja medicinos institucija. Turint galvoje, kad pasakojimų tikslas, bendrai paėmus, nėra vaizduoti pastovias situacijas, o nepaprastus, nuo normos nukrypstančius atsitikimus, mūsų turima daktarų globėjos Giltinės kolekcija numato du krikštasūnio nepaklusnumo savo podei atvejus:

(a) individualiniame plane, daktaras, norėdamas išgydyti Giltinės mirčiai pasmerktą ligonį (dažniausiai kokią karalaitę ar šiaip jau didelį poną), užsako padaryti ant vienos kojos besisukančią lovą, tu būdu sukeisdamas galvugalį su kojugaliu. Giltinės lėmimo tuo būdu išvengiama, tačiau toks nepaklusnumas baudžiamas, ir gydytojas diskvalifikuojamas.

(b) socialiniame plane, daktaras apgauna Giltinę, įviliodamas ją į tuščią riešutą[56], ir tuo būdu sustabdo normalų žmonijos mirimo procesą. Ne tik neteisėtų išimčių darymas, bet ir toks pasaulio tvarkos ardymas irgi baudžiamas.

Ši jos veiklos apžvalga tegali baigtis tik visiška *Giltinės* rehabilitacija: jinai — *Laimės* sesuo, gyvenimo ir mirties deivė, turinti dar ir antraeiles medicinos globėjos pareigas. Toks homogeniškas jos semantizmas padeda suprasti ir jos vardo etimologiją: mūsų „kalbinis jausmas" neabejotinai sieja šį vardą su visa *gelti, geluo, gėlimas* šeima, o ši užuomina vėlgi normaliai išsivysto į *gyvatės* įvaizdį: nėra neįmanoma, kad gyvatės pavidalas būtų viena iš archaiškų *Giltinės* pasireiškimo formų, ne tik konceptualinio jos turinio panašumu, bet ir figuratyviniu įvaizdžiu sugretindamas dvi — žemiškosios *Giltinės* ir dangiškojo *Auššveičio* — bylas (supra, *Aušrinė).*

3. *Turtas ir skurdas*

3-1. Nelaimingi ir bedaliai žmonės

Kiek plačiau panagrinėjus pirmąjį *Laimos* — ar laimių — lėmimo parametrą, kurio rėmuose sprendžiamos žmogaus gyvenimo ir mirties problemos, reikia paliesti ir antrąją likimo dimensiją: žmogui, kuriam lemta gyventi, tenka dar priskirti vienokį ar kitokį, gerą ar blogą gyvenimą. Jau anksčiau teko minėti, kad mūsų etnografiniai šaltiniai neišvengiamai atspindi

uždaros agrarinės visuomenės galvoseną, pagal kurią laimės ir nelaimės sąvokos natūraliai homologuojamos su turtingo ar vargingo gyvenimo supratimu.

Pažiūrėjus iš grynai formalaus taško, binarinis šios gyvenimo dimensijos padalinimas gali būti dvejopai išspręstas. Žmones galima skirstyti į:

(a) dalingus vs. *b*edalius

(b) laimingus vs. *n*elaimingus.

Skirtumas tarp šių dvejų dichotomijų priklauso nuo priešpastatytus terminus rišančio logiško santykio rūšies. Bedalis žmogus skiriasi nuo dalingo tuo, kad jis neturi *jokios* dalies (=jokios laimės): santykis tarp šių dviejų sąvokų — kontradikcinis; nelaimingas žmogus skiriasi nuo laimingo tuo, kad jis ne tik kad neturi laimės, bet kad jis drauge turi dar ir nelaimę, konkrečiai pasireiškiančią jo gyvenime: opozicija tarp šių sąvokų jau nebe kontradikcinė, o kontrarinė.

Lietuviškoji mitologija išnaudoja abu logiškų santykių tipus, tuo būdu ne tik sudarydama papildomų keblumų mitologui, bet ir atnešdama naujų davinių jo teoretiniams apmąstymams. Mat, nuo pasirinktos logiškos laimės struktūros priklauso ir mitinių būtybių, pasirodančių figūratyviniame plane, generacija. Kontrarinės struktūros atveju, be jokio sunkumo galima atpažinti dvi priešpastatytas, likimą atstovaujančias būtybes: *Laimę* (arba *Dalią*) ir *Nelaimę* (arba *Vargą*). Kontradikcinių santykių atveju susiduriama tiktai su *Laimės-Dalios* buvimo ar nebuvimo, *dalies* turėjimo ar neturėjimo problema; bedalio negloboja jokia specifinė būtybė, nebent tik pati *Laima*, kaip anksčiau matėme, prižiūri, kad, nedievemylėk, jis už kieno nors kito laimės neužsikabintų.

3-2. Laimė ir Nelaimė

Paimkime porą „tikrų" atsitikimų.

Kartą gyveno gretimai du broliai, vienas turtingas, kitas pavargęs. „Vieną kartą vaikščiojo tas varguolius apie savo laukus, žiuri, kad jo varpos nuskabintos. Ale naktyje aina jis sergėt, kas jo varpas skabinėjo. Atėjo tokia daili merga iš girios, ima, skina jo varpas ir meta į to turtingo javus. Pasigavo jis tą mergą ir ėmė

mušti, sako: „tu manęs nemušk, nes aš jam teip turu daryti, nes aš jo *dalis*" — „Na, kad tu jo dalis, n'o kur mano?" — „Tavo dalis rudynuose rudyja"[57].

Štai kitas, kiek skirtingas nuotykis.

Buvo du broliai, vienas turtingas, kitas biednas. Biednasis, nebesitverdamas, nutaria pabėgti nuo savo pono ir apsigyventi kitur (tai vyko dar kunigystės — baudžiavos metais). Išsikrausto, bet užmiršta kirvį ir grįžta: „žiuri, kad stuboj žiburys; ateina į stubą, žiuri, už pečiaus sėdi sena boba ir aunasi kojas. Ji sako: aš tavo *nelaimė*: kaip tu dabar išsikraustei in kitus namus, tai ir aš aisiu vėl pas tave"[58]. Žmogus užpyko, smogė jai į galvą su kirviu, „sumušė į šmotelius", o po to, *Nelaimę* įkišęs į krepšį, o krepšį pakišęs po kelmu, grįžta namo, kur jam pradeda sektis gyventi . . .

Turime tad reikalo su dviem skirtingomis mitinėmis būtybėmis, kurios — kaip kituose tekstuose *Laima*, savo aprėdos keitimu kaitaliodama naujagimių likimą — skiriasi savo išvaizda: geradarė *Dalis* pasirodo, kaip „daili merga", o blogadarė *Nelaimė*, kaip „sena boba". Ši pastaroji tačiau nėra aiškių kontūrų dievybė: nors ir vadinama *Nelaime*, ji gali būti įsivaizduojama „didelio balto vyro"[59] pavidalu; keisdama savo vardą, ji tampa *Vargu*[60], pasirodydama toje pačioje, mūsų ką tik aprašytoje scenoje. Jos veiklos sfera, iš kitos pusės, lieka labai ribota: kaip pasyvus aktorius, *Nelaimė* vargšo žmogaus sukapojama į gabalėlius ar įkišama į tabokinį ragelį ar į šermukšniu užkišamą butelį; aktyviau jinai pasireiškia tik pereidama nuo vargšo pas turtingąjį, tuo būdu lyg ir atstatydama „socialinį teisingumą" — o tai, kaip žinome, jau nebe *Laimai* ir likimo sferai priklausanti moralinė funkcija. Susidaro tad įspūdis, kad ši *Laimės ir Nelaimės* pora yra vėlyvas ir gana dirbtinas padarinys, susikūręs, kaip logiško lėmimo parametro „turtas" vs. „skurdas" figūratyvinė išraiška, bet nepajėgus konkuruoti su *Laimės-Dalios* problematika.

3-3. Laimė-Dalia

Visai kitokia yra *Laimės-Dalios* figūra, kuriai lietuvių mitologijos tyrinėtojai — ir pirmoje vietoje J. Balys[61] — suteikia savarankiškos, nuo Laimos nepriklausomos būtybės statusą. Jos

buvimas paliudytas ne tik neišsenkančiuose pasakų ir sakmių tekstuose, bet, kas žymiai rečiau pasitaiko, ir dainose:

Ein motulė ūkaudama,
Laimės-Dalios ieškodama.
    Atsiliepė *Laimė-Dalia*
    Anoj pusėj marelių[62].

Klausimas, ar turima reikalo su dviem likimo dievaitėmis, ar su viena, dviem skirtingais veiklos būdais pasireiškiančia *Laima*, mitologiniu požiūriu itin įdomus.

3-4. Laimė ir dalis — abstrakčios sąvokos

Norint išpainioti šią problemą, reikia išeiti iš paprasto konstatavimo, kad *dalis* — ar *dalia* — tai, visų pirma, abstrakti sąvoka, viena iš priemonių, padedančių žmogui galvoti apie savo likimą. Lygiai kaip tėvas, mirdamas, padalina savo turtą vaikams, paskirdamas kiekvienam jo *dalį*, taip ir žmogui gimstant, manoma, *Senelis Dievas* — arba *Laima* — paskiria jam atitinkamą dalį. Štai vieną kartą, Seneliui Dievui apsinakvojus pas vieną poną „atskrida paukštis, nus'laidė un senelia lunga ir prakalbeja negirdetu balsu: „Viešpatie! biedniem tevam gimė sunus. *Kokių dalių jam skyri?*" — „Anas bus šita pana šėparium," — buva atsakimas"[63]. Dievo skirta *dalis* yra tad formalinis konceptas, kurio turinys kaitaliojasi: šiuo atveju sūnaus dalis — būti „šėparium".

Viena iš maldų, kuria kreipiamasi į *Mėnulį*, dar labiau išryškina šią *dalies* sąvoką:

Jaunas jaunikaiti,
Dangaus karalaiti,
Man dalis šcėsties,
Tau aukso karūna.
    Tau jaunystę,
    Man bagotystę . . .[64]

Iš „dangaus karalaičio" meldžiama *dalis* — tai ne betkokia dalis, o *laimės* dalis: *laimė* yra globalinis konceptas, subsumuojantis žmonijai teikiamas gyvenimo galimybes, ir žmogus, kreipdamasis į laimę skirstančias instancijas, prašo sau atitinkamos laimės dalies. Santykis tarp laimės ir dalies yra metonimi-

nis (*pars pro tota*), tačiau abi sąvokos yra izotopinės: paskutinis cituotos maldos posmas tik susiaurina ir patvirtina *dalies*, pasireiškiančios „bagotystės" forma, turinį.

Reziumuokime: *laimės* ir *dalies*, kaip visumos ir dalies, santykis pasireiškia dviejose plotmėse:

(a) formos atžvilgiu: *dalis* yra tiktai *laimės* dalis,

(b) turinio atžvilgiu: *laimė* atima visas gyvenimo išsipildymo galimybes, o *dalis* liečia tiktai jo materialines vertybes.

3-5. Dievybė-dalintoja

Šitokia laimės dalinimo samprata nėra specifinė lietuvių mitologijai: Indijoje žinomas Mitros suverenumo sferai priklausąs likimo dalintojas — dievas *Bhaga;* prileidžiama, kad ir slavų *Bog*, krikščionybės įvedimo metu parinktas būti vieninteliu suvereniniu Dievu, savo kilme irgi yra dievas-dalintojas.

Lietuviškame kontekste šią rolę, iš paviršiaus žiūrint, atlieka *Laima*. Tačiau *Laimos* uždavinys, kaip matėme, yra ne paskirti, o tik išsakyti žmogaus laimę ir dalią. Užtat iš principo, prieš konkrečią analizę, reikia išskirti bent tris lėmimo instancijas:

(a) Dievybė-dalintoja, į kurios rolę lietuviškose pasakose dažnai pretenduoja *Senelis Dievas*, o išlikusiose maldose — *Mėnulis*;

(b) Dievybė-pranašautoja, išsakanti likimą ir tuo paskirianti dalį — tai lietuviškoji *Laima*;

(c) Dievybė-priskirtoji dalis — tai figūratyvinė forma, kuria gali būti aprėdyta individualios *dalies* sąvoka, turinti lietuvių kalboje visą eilę sinonimų: *burta, liktė, luoma* ir t. t.[65].

3-6. Bedalis žmogus ir laimės ieškojimas

Jeigu *Laima* gražiai paskirstytų kiekvienam žmogui duodamą jam priklausančią *dalį*, jei kiekvienas žmogus gyventų pagal savo *laimę*, žmonija neturėtų jokių problemų, ir žmonės, susirinkę vakaroti, neturėtų apie ką šia tema vienas kitam papasakoti. Pastovi būklė yra neproblematiška, o gyvenimas, deja, pilnas mįslių, į kurias tiktai pasakos gali atsakyti: „Kitą kartą *Ponas dievs* ėjo, pasakas sakydamas, o *Velns* — mįsles

mindamas"[66], — šitaip filosofijos kilmę išaiškina mūsų senųjų išmintis.

Iš tiesų gi gyvenime taip būna: vieniems žmonėms *Laima* paskiria jų *dalį*, o kitus palieka *bedaliais*. Šitoks elitinis likimo skirstymas turi svarbių pasėkų. Visų pirma, *dalies* sąvoka tokiu atveju keičia savo turinį, ji virsta „laiminga dalia", — nes skurdas reiškia dalies neturėjimą. Antra, tokio iš pirmo žvilgsnio neteisingo dalinimo pasėkoje atsiranda atskira bedalių žmonių klasė, pasiryžusi nepasiduoti: eiti *laimės ieškoti* — tai gausių stebuklinių pasakų tema — ir dažnai net stoti į kovą su *Laima*, — o toji, dažnai negyvai primušama, priversta, kaip matėme, ieškoti kitų išeičių.

3-6-1. Pačios dalis

Pirmutinė iš tokių išeičių — nes *Laima* juk negali pakeisti savo pačios lėmimo — tai bedaliui duodamas patarimas bandyti gyventi iš savo pačios *dalies*[67]: užtenka tik surasti dalingą žmoną, tada jau visa šeima galės gyventi ant pačios dalies. Tai paaiškina, bent dalinai, kodėl kuone visos stebuklinės pasakos pasibaigia laimės ieškančio herojaus vedybomis su karalaite arba bent jau šiaip turtingo pono dukterimi. Būdinga tačiau, kad ta pasakojimų grupė, kuri sprendžia ne šiaip sau herojaus, o aiškaus, eksplicitinio bedalio likimą, būsimą dalingą pačią paprastai vaizduoja nuskurusios, apšepusios mergos pavidalu. Graži, puošni, bedalio sutikta mergina nieko gero jam nelemia — jai, turbūt, skirta gyventi iš turtingo vyro dalies — ir bedalio pagalbininkai jam pataria jos vengti. Šios rūšies inversija atrodo, kaip kompensacinė struktūra, ieškanti idealiai išspręsti socialinės ir estetinės nelygybės statomus klausimus.

Galėjimas apeiti likimo nuostatus susirandant dalingą žmoną savaime išplečia ir *Laimos* funkcijas, suteikdamas jai komplementarinę „porų" sudarymo rolę:

Neverki, mergele,
Raminki širdelę
Rasi būsi *Laimos skirta*,
Būsi mano miela[68].

Atrodo tačiau, kad *Laimos* domėjimasis vedybomis turi dar ir kitų, bendrąją giminystės struktūrą sąlygojančių priežasčių:

Ei ne duok Dievai
Laimužei lemti,
Tam pačiam. kaime
Mergelei augti.

. . . .

O tai duok Dievai
Laimužei lemti,
Bent per mylelę
Marytei augti[69].

Reikalas čia eina jau nebe apie pavienių porų sudarymą, bet apie endogaminių vedybų draudimą ir egzogaminių išeičių ieškojimą: incesto byloje, kurioje lietuvių tautosaka itin gerai atstovaujama (ir kuri reikalinga atskiros, išsamios studijos), *Laimai* skirta vieta irgi numatytina.

3-6-2. Avinuko dalis

Dalies reikšmė dar kartą keičiasi, paaiškėjus, kad bedalis žmogus gali gyventi ir iš avinuko dalies. Vieno tokio bedalio istorija maždaug tokia.

Buvo kartą pas tėvą sūnus, kuriam „niekas nesisekė, o jo tėvas *išmintingas* toks buvo, kad jis pažindavo žmogų, *ar jis dalingas, ar ne*. Jis ant savo sūnaus matė, kad jis jokios dalies neturi, tai jis jį *nekentė už tai* ir norėjo, kad jis prapultų".

(Sūnus norėjo vesti merginą, bet tėvas, žinodamas, kad ji turi dalį, neleido. Sūnus vedė kitą, bedalę — tada tėvas abu išvarė iš namų).

Beeidami sutiko jiedu senuką avinuku vediną. Senukas sako: „aš jum duosiu šitą avinuką, tai judu iš to *avinuko dalies* gyvensit".

(Jiedu įsikuria, prasigyvena, susilaukia vaikų).

„Ale dasigirdo tėvas apie jų *laimingą* gyvenimą . . . o jam rūpi žinot, *kur jie dalį gavo*." Atvykęs žiūri, „kad avinuks po kiemą vaikščioja ir *tas su dale*".

(Tėvas prašo papiauti avinuką. Sūnus, manydamas, kad tas jau senas ir nebereikalingas, sutinka. Papiauna, ima virti mėsą).

„Kaip tik *pravirė*, tuo davė po šmotuką vaikam, ir jiedu abu tuo paragavo; tas tėvas žiūri, kad jau *vaikai turi dalis*, ir jiedu *abudu turi dalis*".

(Tėvas perpyksta ir išdūlina namo)[70].

Kitas to paties pasakojimo variantas bendra savo ekonomija nesiskiria nuo pirmojo. Ir ten bedalis sūnus turi „išmintingą" tėvą, kuris, apvesdinęs sūnų su bedale pačia, juodu išveja. Ir ten jiedu sutinka *Senuką Dievą*, kuris jiems duoda, tiesa, nebe avinuką, o šunytį: „tai iš šito šunies turėsit dalį". Ir tame variante tėvas sužino apie naują vaikų laimę, atvyksta ir prisitaikęs užmuša šunį.

„Paleido iš ryto gyvulius iš tvarto, tie gyvuliai visi rėkdami, prie to šuns: ėmė *pripuolė toj dalis prie vienos karvės*". Tėvas žiūri, kad jau „*karvė turi dalį*", prašo karvės mėsos. Sūnus, jo liepiamas, papiauna karvę.

„Insidėjo į puodą *plaučius, kepenis* ir šeip mėsos — verda, jau biskį *pavirė*, tuojaus nusipjovus davė moteriškė vaikam, pačiam ir pati paragavo: žiūri tas tėvas, kad jau *turi vaikai, pati ir pats dalis*"[71].

Tėvo *išmintingumo* sąvoką atidėdami vėlesniam nagrinėjimui, avinuko pakeitimą šunyčiu laikydami kitų sakmių, mininčių *šuns dalį*[72] kontaminacija, apsistokime tik ties *dalies* sąvoka ir jos paskutiniu avataru — įsikūnijimu į gyvulius. Kol bedalis gyveno iš savo žmonos dalies, *dalis* galėjo būti laikoma abstrakčiu, religiniai filosofiniu konceptu. Galima dar prileisti, kad ir avinukas, kaip gyvas sutvėrimas, gali turėti savo dalį: ir kiti tekstai pažįsta „Laimės užlemtus avinėlius"[73]. Į avinuką, iš kitos pusės, galima žiūrėti ir kaip į žmonos metonimą: A. Juškos *Svotbinėje Rėdoje* aprašytame — ir jo komentatorių naujais variantais papildytame — marčios atliekamame namų apyvokos daiktų palaiminime (juos paeiliui „apdovanojant" rankšluoščiais), šalia gausių negyvų objektų marti laimina, tuo savo tiesioginės veiklos sferai priskirdama, tiktai vieną gyvą padarą — avį[74].

Tačiau avinuko (ar „šunies") *dalis* pasirodo čia jau nebe kaip abstrakti sąvoka, o kaip autonomiškas, galįs persikelti iš vienos būtybės į kitą, psichinis pradas, įsikūnijęs tiksliai pasirinktoje organizmo vietoje — *plaučiuose ir kepenyse,* kurie, kaip anksčiau matėme (žr. supra *Aušrinė*) yra savo ruožtu *sveikatos* ir *gyvybės* pradų buveinė: *Dalis,* kaip žemiškosios laimės pradas, topologiškai sutampa su *Laimės* žinioje esančiu gyvybės ir mirties principu. Gal sutapimo sąvoka čia nevisai atitinka norimą aprašyti procedūrą: dalis,

kaip dvasinis pradas, lieka autonomiška, ji gali persikelti iš vieno kūno į kitą bent dviem teksto nurodytais būdais: „pripuolimu" (t.y. prisilytėjimu) ir plaučių bei kepenų, truputį pavirtų (t.y. ugnies dar paliestų) „paragavimu", savotiška pagoniška „komunija".

Šiame kontekste *Dalis* — tai mitologinis, figūratyvinis konceptas.

3-6-3. Gulbės ir marčios

Ką tik nagrinėti pavyzdžiai rodo, kad *Dalies* personifikacijos procesas jau prasidėjęs, kad sekantis etapas — jai antropomorfinio pavidalo pridavimas — jau lengvai įžvelgiamas.

> Bedalis sūnus išeina į pasaulį ir sutinka Senuką Dievą, kurio užklaustas, atsako: „aš pats nežinau, kur aš einu — aš neturu dalies jokios, man nieks nesiseka, aš neturu kur pasidėt." Senukas priima jį pas save tarnauti ir siunčia į „šaltinuką" vandens. „Atlėkė trys *paukštės* (kitame variante: trys *gulbės*), padėjo plunksnas ir maudosi". Vaikinui vėliau pasipasakojus, ką jis matė, Senukas jam sako: „Žinai kas ten? tai toj *tavo dalis ten atlekia maudytis.*" Ir pataria pavogti jauniausiosios plunksnas ir negrąžinti „pakol prisižadės tau dale butie". Bedalis išpildo nurodymus: „O žinoma, kaip Dievas sako, teip turėjo ir butie: jedu apsivedė, gyveno ir stojo didelei turtingi"[75].

Variantas, kuriame paukštės patikslintos kaip *gulbės*, niekuo ypatingai nesiskiria nuo mūsų ką tik reziumuotojo, jis gal tik kiek turtingesnis keletu mums jau familiarių detalių. Bedalis išeina iš namų, sakydamas: „aisu, ar aš kur sau *laimę* neatrasu" (*laimės* ir *dalies* sąvokos pasirodo kaip sinonimai). Prieš patekdamas pas „senelį pustelniką", jis tarnauja piemeniu dvare: jo kaip algą gautas *tris avis* suėda vilkas. Jauniausiosios gulbės plunksnas ermitas įmeta į *ugnį* ir sudegina, sakydamas, kad jiedu dabar galį „poroj gyventie". Gulbė jaunamartė pasirodo esanti gera *siuvėja*, ir nuo to jiedu ima prasigyventi[76].

Kitas, paralelus pasakojimas jau nebekalba apie dvigubą — gulbių ir marčių — gyvenimą vedančias būtybes, o apie girioje besirandančias *tris mergas*. Dailios mergos pavidalu pasirodžiusi jo turtingojo brolio *Dalis*, bedalio užklausta, kur jisai galėtų savo dalį surasti, duoda jam tokį patarimą: „Tu nueik į girią,

rasi *trišaką medį*, o tame medyje rasi sėdinčias tris mergas, dvi bus linksmos, o trečia liudna, susiraukus: tai ta tavo dalis. Tai tu tą mergą iš medžio ištrauk, o tol duok su kančiumi, kol pasižadės tau dalia buti".[77]

Mūsų nueitas kelias gana ilgas: vietoje iš pradžių sutikto bedalio, kuris gauna *pačią su dalia*, dabar jau mūsų herojus susiranda *Dalią, kurią jis paima už pačią*: dalia — jau nebe teologinė sąvoka, o savo rūšies asmeninė, vienam žmogui priklausanti deivė.

Iš kitos pusės, *Daliai* įgavus antropomorfinį pavidalą, jinai jau pasirodo dažnai ne viena, o trijų gulbių ar merginų sąstate: ši ternarinė figūra primena mūsų aukščiau sutiktas *tris laimes*. Atrodytų, kad su žmogišku pavidalu *Dalia* kartu priartėja prie *Laimos*, su tuo tik skirtumu, kad, tuo tarpu kai *trys laimos* atstovauja galimos „laimės" visumą, *Dalia* yra tik viena iš laimių, savo partityviniu charakteriu atstovaudama visos *laimės dalį*, kurios, kaip atsimename, maldauja į *Mėnulį* kreipdamiesi žmonės.

3-7. Akmo, saxum grandius

3-7-1. Dalis dyla

„Buvo toks bernas; jis tarnavo pas vieną ukininką, o kad pasibaigė metai, prašė algos. Sako: „tavo *alga sudilo*". Gavo „porą skatikų" ir keliauja toliau.

Pas kitą ūkininką bernas prašo algos „gaidžio didžiojo". „O tas gaidys per metus teip sudilo, kad pavirto į tokį, kaip mažiausias žvirblukas . . ."

Pas trečią ūkininką jis prašo algos „tą *didįjį akmenį* — o akmuo labai didelis ant kiemo gulėjo . . ." Jam tarnaujant, „vis tas akmuo *dyla* — ant Kalėdų sudilo visai, kad ką tik matyt"[78].

Šio teksto įskaitomumui padidinti galima pridėti porą pastabų:

(a) *Alga* samdiniui — tai visas jo turtas, visa jo nauda. Algos sudilimas yra tad jo perėjimas į bedalio statusą ar net jo, kaip bedalio, statuso išorinis ženklas. Ir iš tiesų, pasakojimas baigiasi tuo, kad bedalis bernas, vedęs karalaitę, gyvena iš pačios dalies.

(b) *Dilimas,* nors jis taikomas visų trijų metų „algų" sunykimui apibūdinti, tiesiogine prasme tinka tik progresyvaus akmens mažėjimo procesui nusakyti. Dilimo triplikacija yra tad tik retorinė priemonė visiškam nesisekimui atvaizduoti, o mitologiniai reikšmingas faktas yra vieno akmens dilimas. Kiti „dalies dilimo" variantai, išsaugodami vien tik akmens dilimo epizodą, tai netiesioginiai patvirtina.

Imkime kitą panašų atsitikimą.

> Bernas sąžiningai tarnauja dvejis metus ir nieko neišsitarnauja. „Trečius metus sako: „Dagi vienus metus pas tave busiu, ale man duosi šitą akminą, kur va jusų priesenyj kertėj yra." To gaspadoriaus prieseny buvęs jau teip toks *didelis akmuo* šiam tam pasidėt. Tas gaspadorius prižadėjęs jam akminą atiduot".
>
> Bernas tarnauja toliau. „Ant to *savo* akmino tai kojas apsiaunąs, tai teip kur buvęs nebuvęs apglostąs, apsidžiaugiąs. Ir matąs jis pats ir visi, kad tas akmuo vis einąs ir einąs mažyn, dyląs ir dyląs. Jau ant metų galo tiktai belikęs kai žąskiaušis didumo"[79].

Šios akmens dilimo bylos svarba verčia mus pacituoti dar vieną, labai panašų variantą:

> „Kitą kartą buvęs vieno turtingo tėvo sunus, bet jam nieks nesivesdavę: ką tiktai tas tėvas jam duodavęs ar pavesdavęs, tuoj jam ir pražudavęs kas žin kur tas daigtas: nė pinigai, nė gyvuliai — niekas pas jį nepatverdavę. Buvęs to tėvo kluone (apluoke) *akmuo labai didelis,* tai tėvas, mėgindamas, pavedęs jam tą akmenį. Šis apie tą akminą džiaugęsis, lipinėjęs ant jo, kojas ant jo apsiaunąs, nusiaunąs, da pabuvęs kelias dienas ir tas pražuvęs kas žin kur"[80].

Šiuos tekstus galima papildyti keleta pastabų:

(a) Visuose trijuose variantuose reikalas eina ne apie šiaip sau akmenį, o apie *didelį akmenį,* būtent, apie *„akmo,* saxum grandius" kurio „garbinimą", remdamasis XVI-jo amžiaus galo šaltiniais, užregistravo S. Rostowski[81].

(b) Tas didelis akmuo randasi sodyboje: kieme, kluone ar priesienyje, taigi ūkininko šeimynos užimamoje erdvėje, nors jo paskirtis ir yra neaiški, greičiausiai užmiršta. Sakyti, kad akmuo laikomas priesienyje „šiam tam pasidėt" yra aiškus nonsensas.

(c) Santykiai tarp herojaus ir jam priskirto akmens atrodo daugiau negu keisti, tai greičiau gerbimo — neištariant žodžio

„garbinimo" — ryšiai: herojus juo „džiaugiasi", „ant jo lipinėja", „glosto jį".

(d) Viena herojaus elgsena ypatingai išsiskiria: dviejuose paskutiniuose variantuose jis mėgsta atsisėsti ant akmens „kojas apsiauti". (Tokioje pat pozoje, prisiminkime, varguolis, grįžęs namo kirvio, suranda savo *Nelaimę*). Apsiavimas, tai dienos — arba šiaip kokio naujo darbo — pradžios ženklas, kurio negalima nesugretinti su visokių pradžių dievaite *Laima*, gimimo — žmogaus pradžios, bet, kaip toliau matysime, ir žmonijos pradžios asistente.

Pasiskaičius apie tokias ypatingas nelaimės pasireiškimo formas, savaime kyla klausimas: kas ir už ką dilina tą didžiulį akmenį, paskutinę vargšo berno viltį? Atsakymą duoda pati kaltininkė — *Laima*, mūsų jau cituotame tekste papasakodama *Giltinei*, „kad ji ant vieno vaikino užpuolus korot" ir sudilinus akmenį, kurį tasai buvo susiderėjęs algos. O *Laimos* „korojimus" ir „keršijimus" mes jau esame išsiaiškinę, kaip likimo valios išsipildymo priežiūrą.

Nebereikia, atrodo, papildomų komentarų paaiškinimui, kad tas didelis akmuo, kurį, kaip paskutinį savo šansą, už algą išsideri nesėkmingas žmogus, akmuo, kurį jis myli, gerbia ir glosto, kuris sudilinamas tam, kad bedalis žmogus visiškai „nebeturėtų jokios dalies", — tai ne kas kita, o paskutinis *Dalios* įsikūnijimo pavidalas, jos pasireiškimas pačios kiečiausios pastoviausios medžiagos — akmens — forma. Paaiškėja tuo pačiu ir hierarchiniai santykiai tarp likimo dievaitės *Laimos*, galinčios sudilinti asmeninę žmogaus globėją — deivę Dalią.

3-7-2. Saxa pro diis culta

„Akmenis kaip dievus garbino", — rašo XVII-jo a. pradžioje S. Rostowski, kalbėdamas apie senosios lietuvių religijos liekanas[82]. Lietuvių, kaip akmenų — lygiai kaip žvaigždžių, miškelių ar upių — garbintojų problema, bendrai paėmus, mūsų mitologų sprendžiama labai įvairiai, bet jų pasiūlomi aiškinimai visų pirma atspindi tik jų pačių pažiūras į religingumą, kaip kultūrinį reiškinį. Kaip ten bebūtų, pagrindinė, mūsų manymu, klaida ir iš to kylą sunkumai paeina nuo to, kad

akmenų garbinimą norima aiškinti kaip globalinį faktą, neatsižvelgiant į atskirų akmenų formas ir tipus ir jų santykius su vienomis ar kitomis dievybėmis, su ta ar kita sakralumo sfera. Toks aiškinimo būdas niekuo nesiskirtų, pavyzdžiui, nuo studijos apie šventųjų kultą Katalikų Bažnyčioje, žiūrint į jį kaip į statulų garbinimą, skirstant jas į medines ir akmenines, net nebandant atskirti šv. Jurgio nuo šv. Antano Paduviečio „stabų".

Užtat ir mes, etnografiniuose šaltiniuose susidūrę su į akmenį „įsikūnijusios" *Laimos-Dalies* problema, bandysime plačiame akmeninių figūrų lauke ieškoti tik mums reikalingo, jau išryškėjusius semantinius bruožus atitinkančio akmens, palikdami visą akmenyną kitoms, detalioms ir preciziškoms studijoms.

Jėzuitų 1600 m. *Metraštis*[83] gana kruopščiai aprašo vieną tokių garbinamų akmenų tipą:

> „Alibi lapides non parvi in horreis, in terra defossi, superficie plana sursum versus, non terra sed stramine contecti asservantur, quos *Deyves* appelant, atque ut custodes frumentorum et pecorum religiose colunt."

Šis tekstas, jau vien dėl savo preciziškumo, reikalingas, mūsų manymu, kad ir nedailaus, bet pažodinio vertimo:

> „Kitur (=kitose vietose) sandėliuose laikomi dideli akmenys, į žemę įkasti, plokščiu paviršiumi į viršų (paguldyti), ne žeme, o šiaudais apdengti; juos vadina *Deivėmis* (=Deyves) ir ištikimai garbina, kaip grūdų ir galvijų saugotojus."

Prie vertimo, žinoma, reikia pridėti ir gana smulkų komentarą:

(1) Žodį *deivės* reikia laikyti bendru moteriškos lyties mitinių būtybių pavadinimu — tautosakos šaltiniai deivėmis vadina ir laumes ir laimas — o ne specifiniu akmenų vardu. Šio žodžio vartojimas daugiskaitoje reiškia, kad turima reikalo su gausiomis antraeilėmis, nesuvereninėmis dievybėmis, priklausančiomis „namiškų dievų", atskirai globojančių kiekvieną šeimyną ir ūkį, kategorijai.

(2) Šių deivių funkcijos — jos „grūdų ir galvijų saugotojos" — atitinka Dalios, identifikuotos su *naudos* sąvoka, rolę ir turinį.

(3) Kaip ir kituose lotyniškuose to meto tekstuose, žodžio *horreum* vertimas į lietuvių kalbą sudaro sunkumų. Abstrakti sąvoka „sandėlis" neatitinka jokio konkretaus pastato pavadinimui. J. Balio vertime[84] vartojama *klėtis* (=grūdų sandėlis) daro nebesuprantamą „galvijų globos" funkciją. Grūdų konservavimo būdai ir šiam tikslui pritaikyti pastatai istorijos bėgyje keitėsi: dievo *Gabjaujo* bylą nagrinėdami, susidūrę su panašia problema mes buvome priversti *horreum* identifikuoti su kluonu[85].

(4) Tokia pat problema kyla ir Romos mitologijos tyrinėtojams: ir ten grūdų saugotojos dievaitės *Ops Consiua* aukuras laikomas (ar iš tiesų, ar tik simboliškai, — tai vėl naujas klausimas) *sub terra*[86], įkastas į žemę, o ne — kaip J. Balys klaidingai verčia mūsų nagrinėjamą tekstą — „iškastas iš žemės". Pati pasisiūlanti, Romos specialistų panaudota, prielaida — kad toks deivės ar jos aukuro įkasimas į žemę atitinka archaiškam grūdų konservavimo būdui — jų laikymui žemėje iškastuose sklepuose (taip dar mano vaikystėje Lietuvoje buvo žiemą laikomos bulvės), — nepatvirtinama, atrodo, archeologinių tyrinėjimų, nerandančių tokios rūšies pastatų liekanų.

(5) Kaip ten bebūtų, jau vien dviejų mitologijų — lietuviškosios ir romėniškosios — detalaus, jokiomis įtakomis nepaaiškinamo atitinkamumo faktas pabrėžia mūsų nagrinėjamo teksto — ir su juo surišto konteksto — svarbą. Kita tos pat rūšies detalė — nurodymas, kad romėnų dievaitės altorius buvo laikomas pridengtas ir atidengiamas tik kelis kart į metus jai skirtų švenčių proga — paaiškina, kodėl mūsų deivės — akmenys buvo apdengtos tik šiaudais, o ne žeme. Ar iš to galima daryti išvadą — kaip tai daro K. Būga[86a], nežinojęs romėniškojo atitikmens buvimo — kad tie akmenys ir buvę ne kas kita, o tik naminiai *arae* (aukurai), sunku pasakyti. Mūsų manymu, patsai klausimas neturėtų būti statomas dilemos: ar aukuras ar deivė? — forma: toks gerbiamas akmuo gali būti

drauge ir deivės įsikūnijimo, jos „prisilaikymo" vieta, jis gali būti atidengiamas jai skirtų ceremonijų metu, ant jo gali būti dedamos aukos deivei atsidėkoti ir iš jos ko nors maldauti.

(6) Paskutinė pastaba liečia akmens formą — jo plokščią į viršų atsuktą paviršių: K. Būga joje mato vieną iš argumentų, pagrindžiančių akmens kaip aukuro interpretaciją. Neprieštaraudami jam, bet vis dėlto atkreipdami dėmesį į tai, kad plokščia forma, tinkanti aukojimams, dar nespecifikuoja mūsų dievybės, o gali būti bendra visiems — arba bent daugumai — šventųjų akmenų, norėtume palyginti šiuos plokščius akmenis-deives su Rambyno kalne gulėjusiu *Laimai* skirtu didžiuliu taip pat plokščio paviršiaus akmeniu[87]. Bet prie šito klausimo grįšime kiek vėliau.

Lieka dabar tik žengti paskutinį žingsnį, sugretinant tautosakos atskleistus davinius su istorinių šaltinių medžiaga. Palyginti tuos „didelius akmenis" — t. y. akmens uolas, užsilikusias sodybose ir tik mitinėje pasąmonėje išsaugojusius kai kuriuos jų „šventumo" aspektus — su jėzuitų užregistruotais irgi dideliais akmenimis-deivėmis. Palyginti, taip pat, jų semantinį krūvį: dalies, kaip turtingo gyvenimo simbolį su grūdų ir galvijų globa. Šių dviejų planų sugretinimas leidžia suformuluoti tvirtą abiejų objektų, kuriuos skiria trijų šimtų metų laikotarpis, struktūrinės identifikacijos hipotezę.

Paskutinis likęs klausimas — šioms istorinės evoliucijos išskirtoms, dviejų rūšių šaltiniais paremtoms būtybėms bendro vardo nustatymas. Jėzuitų metraščio vartojamas *deivių* terminas, kaip jau sakėme, yra tik bendras plačios klasės antraeilių dievybių pavadinimas. Sudilstančius akmenis, matėme, galima įtikinamai laikyti *dalies* — arba *Laimos-Dalios* — vienu iš charakteringų pasireiškimo pavidalų. Galima tad savęs klausti, ar nuo XVII-jo a. vidurio minima laimės deivė (Glücksgöttin) *Laimelė*[88] — kurią tik vienas Praetorius apibūdina kaip gimimo deivę — nėra toji pati „grūdus ir galvijus", t. y. naudą globojanti naminė deivė, kurios *stabas* („idolum") — ar aukuras — itin tiko privataus, draudžiamo kulto praktikai.[89]

II. LAIMA IR ŽMONIJA

1. *Įžanginės pastabos*

Lygiai kaip pavienio žmogaus gyvenimo istoriškumas darosi suprantamas, įrašius jį į kosminio laiko rėmus, taip ir žmonijos likimas, jos tapimo laike kryptis ir prasmė negali nesukelti filosofinių apmąstymų. Kaip ir kitos indo-europiečių kultūros, ir lietuvių mitologija siūlo šia tema savitą istorijos interpretaciją, savu variantu papildo bendrąją, taip vadinamą trijų žmonijos amžių teoriją.

Elementarios laiko kategorijos:

/praeitis/ — /dabartis/ — /ateitis/

projekcija ant pasaulio istorijos fono leidžia ją padalinti į tris, vienas kitą sekančius laikotarpius — pav., į aukso, bronzos ir geležies amžius — ir žiūrėti į jų vystymąsi, kaip į žmonijos pažangą arba jos dekadenciją. Lietuviškoji tokio istorijos supratimo versija ją įsivaizduoja trijų, viena kitą pakeičiančių rasių forma: kadaise gyvenusią *milžinų* rasę pakeitusi dabartinė *žmonių* rasė, o po jos turinti sekti *nykštukų* rasė, kur žmonės būsią taip sumenkėję, jog devyni vyrai vieną gaidį piausią[90]. Žmonija, šitokioje sampratoje įrašyta tarp dviejų jai svetimų rasių, turi savo pradžią ir pabaigą, jai buvo lemta *gimti*, jai lemta vieną gražią dieną ir *mirti*.

Nenuostabu tad, jei lietuvių mitologija tokį istorijos filosofijos aiškinimą įdeda į *Laimos* — žinojimo dievaitės — lūpas, jei sutinkame *Laimą* tekstuose, aprašančiuose jau nebe atskiro žmogaus gimimą ar mirtį, bet žmonijos atsiradimą ir pražūtį.

Lietuvių mitologijoje šie du įvykiai surišti su pasauliniais kataklizmais — tvanu ir maru: jeigu *tvano* pasėkoje atsiranda žmonių rasė, tai *maro* grėsmė išsigandusiai žmonijai pasirodo kaip pasaulio pabaigos galimybė.

2. *Laima ir tvanas*

2-1. *Šaltiniai*

Pasaulinio tvano mito šiuo metu mums žinomos keturios versijos. Pagrindine versija galima skaityti M. Davainos-

Silvestraičio 1888 m. užrašytą ir jo folklorinės medžiagos rinkinyje *Pasakos, sakmės, oracijos* paskelbtą tekstą[91]. Jam artimi yra du to paties mito variantai, M. Davainos išversti į lenkų kalbą, užrašyti 1878 ir 1880 m., — rinkinio autoriai patiekia mums jų trumpas, bet panaudojamas santraukas. Ketvirtas variantas netikėtai sutiktas J. Jurginio trims metais vėliau pasirodžiusių istorinių studijų rinkinyje *Pagonybės ir Krikščionybės santykiai Lietuvoje*[92], kuriame autorius patiekia laisvą šio mito, T. Narbuto paskelbto 1835 m., lietuvišką vertimą, pareikšdamas drauge ir savo įsitikinimą, „jog tai Biblijos siužeto apie tvaną ir Babelio bokštą literatūrinis perdirbinys."

Toks J. Jurginio tvirtinimas — o drauge ir dviejų skirtingų šaltinių komentatorių tarpusavis ignoravimas — verčia mus kiek apsistoti ir pasisakyti atskiros humanitarinių mokslų šakos — ar technologijos — vadinamos „šaltinių kritika", klausimu. Istorikas J. Jurginis ir folkloristas J. Balys šiuo klausimu susitinka, užimdami „pozityvistines" pozicijas: romantizmo epochos istorikų, o ypač mitologų, darbai — bet tai galima taikyti ir renesanso istoriografijai — turi būti atmetami, kaip „išsigalvojimo", „plagijavimo" ar „perdirbimo" produktai. Tokia pozityvistinė pažiūra tačiau slepia, mūsų nuomone, jų šalininkų „idealizmą" literatūrinę kūrybą vertinant: teigiant mokslą, pagrįstą faktais, į irracionalines patamses nustumiama visa meninė kūryba, kaip iš nieko atsirandančios, „iš piršto išlaužtos", jokiai logikai nepaklusnios vaizduotės padarinys.

T. Narbuto paduoto teksto palyginamumo su bibliniais siužetais klausimu galima trumpai pasakyti:

(1) kad *tvano* mitas yra labai bendro, gal net universalaus pobūdžio, sutinkamas nuo Australijos iki Alaskos; biblinis tvano tekstas yra tiktai viena iš bendro Mezopotamijos tvano mito versijų;

(2) kad *Babelio bokšto* mitas, kaip viena iš priemonių mitologinėmis kategorijomis išsiaiškinti įvairių ir gausių kalbinių ir tautinių bendruomenių egzistavimo faktą, yra nemažiau paplitęs: įvairių jo versijų aprašymui vokiečių mokslininkai yra paskyrę keturių storų tomų veikalą.

Taigi, nėra pagrindo manyti, kad lietuviškasis tvano mitas neišvengiamai būtų Biblijos mito „perdirbinys": šaltinių kritiko užduotis yra tik atrinkti eventualius, jame pasirodančius, biblinius elementus.

T. Narbuto teksto palyginimas su M. Davainos patiektais liaudies tradicijos variantais, kuris pareikalautų atskiros studijos, mums iš karto įkvepia visą eilę pastabų, kurias galima sugrupuoti į keturias rubrikas:

(1) Visų pirma, prie oralinės tradicijos tekstų kiek pripratusi akis lengvai atskiria elementus, istoriko-literato įvestus tekstui „pagražinti". Tvano pabaigą atžymintis, toks prastos literatūros sakinys kaip „Vandenys nuslūgo, audros nutilo, ir linksmai pradėjo šviesti skaisti saulė" neabejotinai priklauso asmeninei Narbuto kūrybai. Panašiai „gražina" liaudies pasakas ir prancūzų XVII a. rašytojas Charles Perrault.

(2) Atvirkščiai, kai kurie tekstualiniai faktai, bendri tiek T. Narbuto tiek ir M. Davainos šaltiniams, nieko bendro neturi su Biblija, negali būti nei „išgalvoti", nei vieni nuo kitų nukopijuoti. Tarp jų galima paminėti:

(a) faktą, kad paskutinieji milžinai išgelbstimi *riešuto kevale*;

(b) faktą, kad pirmųjų žmonių atsiradimas aiškinamas kaip milžinų rasės atstovų seksualinio santykiavimo su žeme pasėka;

(c) faktą, kad toks „apvaisinimas" atliekamas „vaivorykštei" patariant.

Tokie tekstualiniai faktai per daug įleidę šaknis į lietuvišką mitinį galvojimą, per daug surišti su bendrąja mitine tematika (liečiančia, pav., chtoninę žmonijos prigimtį): jų buvimas leidžia tvirtinti, kad visi mums žinomi variantai yra vieno ir to paties mito versijos.

(3) Trečiai tekstualinių faktų grupei priklauso elementai, kurie, nors ir būdami mitinio pobūdžio, nors ir užimdami teksto išsirutuliojime tas pačias arba panašias pozicijas, vis dėlto yra skirtingai realizuojami atskiruose teksto variantuose. Šioje grupėje ryškiausią vietą užima asmenvardžiai:

(a) Dievas, valdantis milžinų rasę ir tramdantis tvaną T. Narbuto paduotoje versijoje vadinamas *Praamžis*, o M. Davainos variantuose — *Prakorimas* arba *Prakurimas*.

(b) Kita svarbi mito veikėja, pagrindinio dievo pasiuntinė, T. Narbuto vadinama „vaivorykštė Linksminė", M. Davainos tekstuose turi keletą vardų — ji ir „vaivorykštė" ir „Laumės juosta" ir „Laima" — kurie pačiam pasakotojui sukelia rimtų „filologinių" problemų.

Antroje ir trečioje rubrikose suminėti faktai — tapatumai ir variacijos — ir sudaro pagrindinį mitologo dėmesio objektą.

(4) Ketvirtai grupei priklauso tos „suasmeninto" teksto deformacijos, kuriose atsispindi ne autoriaus noras suliteratūrinti savo pasakojimą, o sąmoningai ar nesąmoningai išreikšta autoriaus ideologija. Iš pirmo žvilgsnio lengva atpažinti pas T. Narbutą dvi dominuojančias tendencijas:

(a) Racionalizacija: jei M. Davainos mitui rūpi tik dviejų senelių-milžinų, iš kurių atsiras žmonija, likimas, T. Narbutas neužmiršta išgelbėti ir paukščių ir gyvulių. Tai logiškas — bet ne mitologiškas — papildymas: šios rūšies priedai greičiausia ir leido J. Jurginiui susidaryti Biblijos pamėgdžiojimo įspūdį.

(b) Mito sulietuvinimas: tuo tarpu kai M. Davainos tekstams rūpi bendra žmonijos atsiradimo problema (kiekviena tauta mitiniame galvojime save laiko pasaulio centru), T. Narbutas ne tik kad ima racionalizuoti, šalia lietuvių tautai pradžią davusios senelių milžinų poros numatydamas ir kitas poras, išsiskirsčiusias po pasaulį, jis drauge nustato ir vaikų skaičių — devyni berniukai ir devynios mergaitės — iš kurių galėjo atsirasti devynios lietuvių gentys. O šios devynios gentys jam reikalingos tęsti lietuvių tautos mitinės istorijos vystymą.

Šitokios, epochos ir autoriaus ideologija paremtos, interpretacinės tendencijos yra, palyginti, nesunkiai atpažįstamos, jos netrukdo atstatyti mitinį prototipą, kuris T. Narbutui tarnavo šaltiniu jo „pagerintai" versijai išdirbti.

Mūsų gana ilga, bet neišvengiama digresija leidžia suformuluoti dviejų rūšių išvadas. Visu, pirma, aiškiai matyti, kad mitologijai reikalinga savita „tekstų kritika", kiek skirtinga ir nuo istorinės „šaltinių kritikos" ir nuo filologinės „literatūrinių tekstų kritikos". Ją pritaikius mus domintiems šaltiniams, paaiškėja ne tik T. Narbuto versijos panaudotinumas ir to panaudojimo ribos, bet ir reikalas mitinio teksto analizės

pagrindu pasirinkti M. Davainos-Silvestraičio versiją, ją tik progresyviai papildant T. Narbuto patiektomis žiniomis.

2-2. *Žemės paskanda*

„. . . prieš tvanų metų buvo tik dideli žmonys, . . . anus seniejai žmonys vadina *milžinais* . . . O dievas, kurį anie garbino, tei tas padangėje ant aukštybės turėjo didelius palocius. Ir turėjo vardą jisai *Prakorimas*. O kada, pažiūrėjęs ant žemės, pamatė dideliai savo žmonis blogai darantis, ir teipo nusiuntė *Prakorimas* du vyru, kurius vadina seniejai žemaičiai *Vėjas* ir *Vanduo*, kada tus žmonis anie suvaldytų nuo blogų darbų . . . (Jiems neklausant), anie užpyko, tie vyrai du, ir jėmė tie vyrai su 25 dienums apkabinę ing glėbį visą žemę kaipo torielką ir mėtė į visas puses. Ir teip vandens visą žemę paskandino."

Neužmiršdami, kad mūsų pagrindinis tikslas yra dievaitės *Laimos* asmenybės ir veiklos aprašymas, turime vis dėlto kiek ilgiau apsistoti ties šiuo tvano vaizdavimu: tik jo rėmuose galima pilniau suprasti *Laimos* vietą dievų pasaulyje, jos santykius su kitais dievais ir, bendrai paėmus, jos kosmines funkcijas. Užtai ir mito, kurio plačias ištraukas čia paduodame, analizė nebus išsami — ji lies daugiausia tik su *Laima* bendro turinčias problemas.

2-2-1. *Milžinų rasė*

Kad kadaise žemė buvusi apgyventa milžinų, jokių abejonių nėra: gausūs ir įvairūs tautosakos šaltiniai tai liudija, indoeuropiečių palyginamoji mitologija, įrašydama lietuviškuosius davinius į platesnius rėmus, tai tik patvirtina.

Savaime suprantama, kad ir ano meto dievai tegalėjo būti tik milžinai. Štai kad ir mūsų gerai žinomas *Velnias*, kai kuriuose tekstuose vaizduojamas kaip vienaakis milžinas, lietuviškasis Polifemo atitikmuo, arba kaip lapkritys, vienu savo pūstelėjimu apnuoginąs visus medžius. Plačiai paplitusi sakmė apie du milžinu, vienas kitam per upes ir slėnius kirvį beskolinančiu: kai kuriuose variantuose jie vadinami *Perkūnu*

ir jo broliu. Panašių pavyzdžių netrūksta. Normalu tad, kad ir tuos du vyru, senųjų žemaičių vadinamus *Vėju* ir *Vandenimi*, T. Narbuto versija laiko milžinais. Turime čia reikalo, kaip ir skandinavų ar graikų mitologijose, su „senosios kartos" dievais, milžinų rasės bendragyventojais ir jų valdovais. Šitoje tai pirmapradžių dievų aplinkoje neužilgo pasirodys ir mūsų dievaitė *Laima*.

2-2-2. Prakorimas

Dievas, kurį „garbina" milžinai, bet kuris drauge yra ir anos epochos dievų valdovas, M. Davainos-Silvestraičio lietuviškame variante vadinamas *Prakorimu*, o lenkiškuose variantuose — *Prakurimu* arba tiesiog *Dievu*.

Šis keistas dievo vardas — *Prakorimas* — M. Davainos komentatoriams įkvepia tiktai klaustuku palydimą jo sugretinimą su Lasicijaus minimu *Occopiruum* (acc. sing.): tai, prasmės požiūriu, jei antrąją šio sudėtinio vardo dalį galima interpretuoti kaip — *pirm*(as), nėra jau toks blogas palyginimas. Tačiau manyti, kad tai Lasicijaus duoto teonimo deformacija, yra neįmanoma jau vien dėl to, kad žodis *prakorimas*, pilnas ir nesudarkytas, egzistuoja lietuvių kalboje, dar daugiau, kad jis užregistruotas *LKŽ*.

Abstrakčioji šio žodžio reikšmė, atitinkanti mūsų nagrinėjamo dievo funkcijas, — *likimas*. *LKŽ* duoda net dvi V. Pietario citatas šiai reikšmei išryškinti:

„Kodėl jūs skiriatės nuo lenkų, su kuriais teip ilgai *prakorimas* krūvoje laikė?" ir

„*Prakorimas* davedė gyventi šaltesnėse šalyse Europos".

Šie du pavyzdžiai — kuriuose be didelių pastangų galima būtų įžiūrėti net ir personifikuoto Likimo įvaizdį — paimti iš suvalkiečio Vinco Pietario raštų, tuo tarpu kai M. Davainos *Prakorimas* priklauso žemaitiškos kilmės (Raseinių apskr.) tekstui: taigi, žodžio, vartoto šia prasme, ekspansija yra pakankama, kad jį būtų galima laikyti bendralietuvišku.

Tačiau šis žodis turi ir senesnes šaknis istorijoje: jau nebe „perkelta", o „tiesiogine" prasme jis reiškia „pralaužimas,

medaus išėmimas iš avilio" (Ruhig, 1747; Mielcke, 1800); *prakoriauti* — „pradėti korius laužyti" (A. Juška), o *prakorauti* be to dar reiškia ir „pirma paragauti duodamą kam valgį, gėrimą" (Brodowski, 1713-1744). *LKŽ*, cituodamas Mielcke žodyną: „Valgį, gėrimą, karaliui duodamą, pirma paragauju, prakorauju", galutinai išaiškina, kad šiuo žodžiu nusakoma viduramžiuose plačiai žinoma kunigaikščių ar karalių dvaro tarnyba, kurios pareigūnas lietuviškai vadinamas *prakorauninku* (Ruhig, 1747).

Norint istorinės semantikos žvilgsniu išaiškinti šios žodžių šeimos reikšmių visumą, reikia visų pirma atskirti jiems bendrą prefiksą *pra-*, suteikiantį žodžio šakniai inchoatyvinį, pradėjimo aspektą: *prakorimas,* kaip abstraktus, bet personifikuotas Likimas, ar *prakorauninkas,* dvaro pareigūnas, yra pradininkai, krikštytojai, kurie pirmi ką nors pradeda. Žodžio šaknies *-kor-* branduolys, nurodydamas, kad reikalas eina apie bičių *korius* (tai patvirtina ir „pagrindinė" *prakorauninko,* kaip „bičių kopinėtojo" reikšmė), negali nepriminti tos didelės rolės, kurią bitininkystė, kaip šeimyninės ir visuomeninės santvarkos modelis, vaidino senovės lietuvių kultūroje: nenuostabu, kad ši bitkopio metafora tarnauja, iš vienos pusės, dieviškame plane — likimo sąvokai suformuluoti, o, iš kitos pusės, žmogiškame plane — vienai feodalinio Lietuvos režimo svarbiai *ragautojo* institucijai pavadinti.

Tačiau klaidinga, mūsų manymu, būtų galvoti, kad *prakorauninkas* yra tiktai civilinis, nors ir aukšto rango, dvaro tarnautojas, kurio pareiga — tikrinti, kad valdovui duodami gėrimai ir valgiai nėra užnuodyti. Turėję kita proga nagrinėti *krikštijimo,* t. y. „pradėjimo", „ragavimo" ritualus[93], galėjome įsitikinti, kad *Kirmių dieną* žalčių atliekamos puotos valgių ragavimas — ar atsisakymas juos paliesti, — reiškė jų palaiminimą dviguba šio žodžio prasme: ne tik — ir ne tiek — tų valgių pašventinimą, bet ir šio įžanginio ritualo pagalba atliekamą ateities lėmimą. Labai galimas daiktas, kad ir *prakorauninkas,* bent šios institucijos pradinėje fazėje, buvo šventikas, krikštiją̨s ir laiminą̨s valdovo maistą ir jo valdą.

Šitokiame kontekste išryškėja ir V. Pietario „likimo" prasme pavartoto *prakorimo* ir M. Davainos užrašyto teonimo sąvokos. Sutikus, kad *Prakorimas* iš tiesų yra dievo, buvusio dar prieš žmonijos atsiradimą, vardas, jo semantizme galima atpažinti (a) jo, kaip pradininko, kaip pirmapradžio dievo aspektą, (b) jo, kaip likimo žinotojo ir lėmėjo bruožus ir pagaliau, (c) jo, kaip pirmojo pasaulio bitininko, įsteigusio bitininkystę, iš laukinių „nelabų vienas kito nekenčiančių, vienas kitą niekinančių"[94] milžinų išvedusio naują žmonių rasę, gyvenančią pagal pasaulio ir visuomenės dėsnius, figūrą.

Pastaba. Antrasis *Prakorimo* vardo variantas, *Prakurimas* irgi įmanomas dėl savo pirmapradiškumo konotacijų: *prakūrėjas*, pagal *LKŽ*, kuris nurodo senus šaltinius, yra „protėvis", „sentėvis". Tačiau mūsų turimi daviniai neleidžia jį įrašyti į platesnį mitinį kontekstą. Turint galvoje, kad jis nėra tiesioginiai M. Davainos užrašytas, bet tik lietuviškame lenkiškai duoto mito pavadinime pavartotas asmenvardis, galima manyti, kad tai paties Davainos, *prakorimo* prasmės nebesupratusio, įvestas „pagerinimas".

Paskutinis sunkumas *Prakorimą* galutinai pripažinti „tikru" teonimu yra kalbinio pobūdžio: tai jo, kaip abstraktaus daiktavardžio, reiškiančio „likimą", vartojimas asmenvardžio rolėje. Nors jis ir yra kilęs iš figūratyvinio įvaizdžio — „korių laužymo", faktas, kad jis išreiškia veiksmą, o ne būseną, sunkina priimti jo, kaip abstraktaus likimo reikšmę. Netiesiogiai čia kaltas, turbūt, bus *LKŽ*, pasiūlęs „likimą" kaip jo sinonimą: jo vietoje pavartojus „lėmimą", ryšys tarp „korių ėmimo" ir „lėmimo" darosi labiau įtikimas, labiau priimtinas „kalbinei sąmonei". O iš „lėmimo", kaip veiksmo, perėjimas į „likimą", kaip to veiksmo rezultatą, o po to — į „likimo" suasmeninimą ir, pagaliau — į asmenvardį jau normaliai paklusta semantinės raidos dėsniams. Jo komplikuota istorija, bet drauge ir konkrečių žodžių, kaip *prakorauninkas*, nusakančių senovines, feodalines institucijas, jo aplinkoje buvimas, neabejotinai rodo ir šios sąvokos ir ją išreiškiančio įvaizdžio senumą.

2-2-3. Praamžius.

T. Narbuto duotame tekste *Prakorimo* vietoje panaudotas *Praamžis* — kiek sulietuvinus jį į *Praamžių* — tokių sunkumų nepažįsta: *Praamžius* savo prasme yra abstrakti sąvoka, o savo gramatine forma — asmenvardis.

Jo byla tačiau atrodo kiek silpnesnė vien dėl to, kad tekstuose jisai randamas tiktai XIX-me amžiuje: be T. Narbuto, jį mini to pat meto etnografas L. Jucevičius savo pasakojime apie Jūratę ir Kąstytį, o XIX a. gale jis randamas jau *Praamžiaus* forma ir „autentiškoje" tautosakoje, V. Kalvaičio surinktose *Prūsijos Lietuvių Dainose* (1905): „Jūs, mano rankelės, . . . kam jūs kartą teksit? . . . Jei jaunam berneliui, duok, *Praamžiau*, duoki"[95], kur jis pasirodo, kaip matome, toje pačioje likimo lėmėjo rolėje. Taigi, nors jo paliudytas pasirodymas rašliavoje ir vėlyvas, nėra jokio pagrindo jį skaityti „išgalvotu dievu": *Praamžius* mums atrodo kaip vienas iš galimų gausių to paties dievo *Prakorimo* vardų, kilusių iš *Praamžio* — kurį *LKŽ* laiko būdvardžiu — vartojimo epiteto rolėje.

2-2-4. Prakorimas Praamžis

Ši mūsų bandoma *Praamžiaus* rehabilitacija neturėtų būti maišoma su kai kurių krikščionybės paveiktų mitologų pastangomis surasti baltų religijoje vieną vyriausią dievą. *Prakorimas* yra dievas-milžinas ir milžinų dievas. Religijų istorija, kai jinai pajėgia, kaip, pav., Indijos atveju, aprėpti ilgesnį laiko tarpą, rodo, kad religijos, kaip ir kultūros į kurias jos įrašytos, vystosi ir kinta, susidėstydamos į atskirus — arba bent atskirai apčiuopiamus ir aprašomus — klodus. Kita vertus, indoeuropiečių mitologijoms dažnai charakteringas dieviškojo pasaulio, kaip kovos lauko tarp dviejų kartų dievybių, supratimas. Mitinio galvojimo, pagaliau, vienas iš pagrindinių bruožų yra konstatuojamų reiškinių ar įvykių priežasties ir kilmės ieškojimas: faktas, pav., kad šiuo metu egzistuoja diena ir naktis, mitinei galvosenai reiškia, kad kadaise skirtumo tarp dienos ir nakties nebuvo, kad jų atskyrimą reikia aiškinti kokio

nors ypatingo kūrybinio akto arba kosminių jėgų tarpusavės kovos pagalba.

Užtat ir buvimas baltų religijoje suvereninių dievų triados visai neprieštarauja galimybei atpažinti kitus, senosios kartos, paprastai daug blankesnius dievus, jų tarpe ir *Prakorimą*, lygiai taip pat, kaip Gedimino, Lietuvos valstybės ir jos sostinės įkūrėjo, mitas ne tik netrukdo, bet net iššaukia prisiminimą Šventaragio, dinastijos pradininko ir amžinosios ugnies kulto įkūrėjo, figūros: tipas ir archetipas vienas kitą papildo ir sutvirtina.

Prakorimo, pirmapradžio likimo ir jo dėsningumo įsteigėjo atpažinimas netrukdo tad egzistuoti lietuviškam *Mitrai*, kurio viena iš pagrindinių pasireiškimo formų, šalia sukrikščioninto *Senelio Dievo*, atrodo yra *Dievaitis Mėnulis*. Tai tik padeda mums išspręsti vieną be atsakymo likusį svarbų klausimą, liečiantį lietuvišką *išminties* sąvokos supratimą[96]. Pasakojime apie *išmintingą* tėvą, žinantį tikrąją likimo valią ir nekenčiantį sūnaus dėl to, kad jis neturi *dalies*, persekiojantį sūnų, nežiūrint kad *Senelis Dievas* jam leido gyventi iš avinuko dalies, neabejotinai sutinkame du likimo supratimus, tėvo ir sūnaus paklusnumą dviems skirtingiems lemties principams. Galima tad formuluoti hipotezę, kad tėvo *išmintingumas* pasireiškia nepermaldaujamos *Prakorimo* valios supratimu, o sūnaus *laimingumas* — *Senelio Dievo* dovanos — *dalios* priėmimu.

2-3. *Prakorimo gailestis*

> O kad jau dievaitis pasižiūrėjo iš antro karto ant žemės iš palociaus par langą, krimsdamas dangaus riešutus, kurie ten darže labai buiniai augo, o čia matydamas didelį ant žmonių prispaudimą, teip tada pasigailėjęs, mislydamas sau: „koc viens žmogus teišliktų nuo tvano metų".
>
> Teip tada kiautą riešuto išjėmė ir išmetė par langą ant skęstančių žmonių. Teip tropijo, kad vienas senis diedukas ir bobutė gavo įsisėsti į tą kiautą riešuto.

Šio referencinio teksto palyginimas su T. Narbuto duotu pasakojimu nieko naujo neatneša: T. Narbutas, kaip jau

minėjome, pagražina savąjį tekstą, į riešuto kevalą susodindamas ne tik keletą porų žmonių — tuo paaiškindamas ir kitų tautų, ne tik lietuvių, atsiradimą — bet, prisimindamas Nojaus arką, sukelia į jį ir visų gyvių, paukščių ir gyvulių, atstovus. Mūsiškis tekstas, aišku, tokiomis smulkmenomis nesidomi — jam rūpi bendrieji žmonijos reikalai.

Dviejų M. Davainos-Silvestraičio užrašytų ir į lenkų kalbą išverstų variantų santraukos, atvirkščiai, kiek papildo pagrindinį tekstą:

(a) Seneliams susėdus į kevalą, pasirodo *Velnias* ir siunčia pelę (arba pats pasiverčia į pelę), kad pragraužtų riešuto kiautą.

(b) *Laima* (arba pats *Prakorimas*) meta pirštinę, kuri pavirsta į katę ir sugauna pelę.

Šios papildomos žinios mums įdomios, visų pirma, tuo, kad jos, šalia *Prakorimo*, įveda ir kitas dievybes, naujus ano meto dieviškojo pasaulio gyventojus — *Velnią* ir *Laimą* (ir atitolindamos lietuvišką tekstą nuo Biblijos modelio). Iš kitos pusės, įdomus ir *Laimos*, kaip *Prakorimo* pagalbininkės — arba tiesiog jo pakaitalo — pasirodymas.

Vertas dėmesio ir riešuto kevalo, kaip gelbėjimo priemonės, įvedimas. Su šiuo kevalu jau teko susidurti anksčiau, kitame mite[97], pasakojančiame *Aušrinės* iškėlimą į dangų, t. y. jos metamorfozę, jos naują užgimimą. Simbolika ir čia panaši: į riešuto kevalą susėdę seneliai-milžinai — tai tasai branduolys, iš kurio išsivystys naujoji žmonių rasė, kurio pagalba įvyks nauja žmonijos metamorfozė.

2-4. Laimos juosta

Ale kad tas *Prakorimas* dievaitis pasižiūrėjo už trečio karto per langą tus du vyru, savo paslus, dideliai supykusius

tarė sau, kad jie supykę išgaišino žmones ir jau visą žemę nori suvisu pražudyti,

teip tada tas dievaitis siuntė pas anus vyrus *malonės juostą* — *vaivorykštę*, kad anus jau suvaldytų ir ten nuvarytų, kur turėjo savo vietą.

Ir teip tada tus vyrus nuvarė.

Šio teksto palyginimas su T. Narbuto pasakojimu išryškina tai, ko pastarajame trūksta: Narbuto tekste *Praamžis*, pats uždarydamas užpykusius milžinus į „senąją vietą", nepasinaudoja *vaivorykštės*, kaip pasiuntinės, paslauga, ir vaivorykštė *Linksminė* pas jį pasirodo tik vėliau, sekančiame epizode, tvanui pasibaigus, „pradėjus šviesti skaisčiai saulei". Ši T. Narbutui būdinga racionalizacija — vaivorykštė „iš tiesų" pasirodo tik po lietaus — padeda atkreipti mūsų dėmesį į M. Davainos teksto „nenormalumą" — į vaivorykštės perankstyvą pasirodymą ir į jos specifinę misiją — sutramdyti dievus-milžinus. Kitaip sakant, „vaivorykštė" pasirodo anksčiau negu jos „juosta".

Kas gi ta „vaivorykštė"? — tai klausimas, kurį sau statome ne tik mes, bet kuris neduoda ramybės, per visą jo pasakojimą, ir M. Davainos informatoriui ir kuris nuo pat pradžios bando išskirti net tris šio reiškinio pavadinimus: „Pirmas vardas — *laumės* (*laimės*) juosta, antra — *malonės* juosta. Šios gadynės par kuningus užsakyta yra, kad reikia aną vadinti *tikru* vardu — *vaivorykšte*".

Problema yra drauge ir paini ir paprasta. Mat, kol nebuvo žinomas „tikras" — knyginis ir kuniginis — vaivorykštės vardas, *Laima* (arba *Laumė*) buvo visiems žinoma mitinė būtybė, kurios *juosta* kartas nuo karto pasirodydavo danguje. Žodžio *vaivorykštė* atsiradimas dalykus sukomplikuoja: tuo vardu reikia vadinti ir juostą ir mitinę būtybę, kuriai ta juosta priklauso. (Suprantama užtat, kodėl tučtuojau atsiranda nauja, „liaudiška" *vaivorykštės* etimologija, atskirianti deivę *Vaivą* ir jos *rykštę*).

Tačiau, nors ir nutaręs ją vadinti *Malonės juosta* (tai, turbūt, Biblijos įtakoje susidaręs pavadinimas), M. Davainos informatorius negali išvengti jos nepersonifikavęs, įdėdamas į jos lūpas tokius posakius: „Ale mane tankiai matysite *su savo šviesa* (t. y. su juosta)"; „Ir aš tankiai ant jūsų žiūrėsiu *su savo maloniums akims*, ant oro būdama". Aišku, kad tokios moteriško pavidalo būtybės vadinimas „juosta" — nesąmonė. Užtat, pasakojimui besivystant, informatorius turi pertraukti savo istoriją, patikslindamas, kad, matydami „ant tebesų vaivorykštę . . . mūsų seniejai sako:

— Neteisybė, tei yra ne vaivorykštė, ale *Laimės juosta!*", prie to pridėdams, kad *Laimė* paliko ir kitokius dar „znokus" — *laimės šluotas* ir *vaivorus*.

Atrodo, kad jokių papildomų komentarų čia nebereikia, nes pasakotojas pats pamažu išnarplioja visas polinomijos painiavas. Žinodami *laumių* vardo ekspansiją *laimių* sąskaiton, vykusią per visą XIX a., patikrinę, kad *Laimės juosta* ir *Laumės juosta* yra konkurenciniai, visoje Lietuvoje žinomi, to paties reiškinio pavadinimai (*LKŽ*), lengvai galime atskirti, iš vienos pusės, *Laimę* ir jos juostą, o iš kitos — *laumes* ir jų šluotas.

Grįždami prie skaitomo epizodo, turime pastebėti, kad dievaitė *Laima* mūsų mite pasirodo jau antrą kartą ir visai nepriklausomai nuo jos „juostos". Jos veikla — pirmą kartą ji išgelbsti nuo *Velnio* užmačių riešuto kiautą, o antrąjį — atstato į savo vietą milžinus *Vėją* ir *Vandenį* — yra tiek svarbi, kad turimi variantai šiuos darbus priskiria pačiam *Prakorimui* (arba *Praamžiui*). Tai, ką G. Dumèzil konstatuoja, kalbėdamas apie primityvius Romos dievus — Jupiterį ir Fortuną[98] —, galima pritaikyti ir *Prakorimo* ir *Laimos* santykiams nušviesti: jų dviejų figūros apgaubia vieną ir tą pačią dieviškos veiklos sferą, su tuo tik skirtumu, kad *Prakorimas* daugiau lieka šešėlyje kaip dievas-suverenas, o *Laima* mieliau bendrauja su savo aplinka, kaip jo pasiuntinė ir jo valios skelbėja.

2-5. Žmonijos gimimas

(Nuvariusi milžinus) Tai jau tims seniams pasakė:

— Kad jūs noriat vaikus gauti, eikiate ant tokio ir tokio kalno ir šokiate nuo kalno ant kito kalno.

(Buvo nemaži, vaikščiojo be kelnių, begėdžiai). Ir šoko nuo kalno ant kito kalno. Ir katras daugiaus prišoks, tas daugiaus turės vaikiukų. Teip tujaus senis diedas šoko pagal *Malonės Juostos* pamokinimo par kalnus. Ir kiek sykių šoko, nu, tei tiek gražių sūnų augusių atsirado. O boba, kad nors perkaršusi, kad šoko kiek sykių, tiek dukterų gražių. Ale ta senesnė buvo, toji mažiau teprišoko ir mažiau dukterų turėjo.

Šis teksto segmentas yra neabejotinai archaiškas, ir jokio Biblijos pamėgdžiojimo jame negalima įžiūrėti: Biblijoje žmonija gimsta iš Adomo ir Ievos, o čionai milžinų senelių pora drauge vaikų neturi ir negali turėti, nes jų vaikai juk būtų irgi milžinai, o ne žmonės. Užtat ir seksualinis aktas, kaip gimimo premisa, čia vaizduojamas, kaip senelio ir senelės —

kiekvieno atskirai — susijungimas su *Žeme*. Seneliui šokant „nuo kalno ant kalno", moteriško partnerio rolę atlieka slėnis. Keblumas atsiranda tik su senele, kuriai *Žemė*, moteriškos lyties būtybė, partneriu negali būti: M. Davainos tekstas todėl ir praleidžia šį epizodą. Pagal T. Narbutą, kuris, atvirkščiai, mūsų tekstą papildo, senelės vyrišku partneriu būna „žemės kauburys". Bijodamas, kad klausytojas gali šios aliuzijos nesuprasti, pasakotojas prideda — „nemaži buvo": kitaip sakant, būdami milžinų ūgio, jie atitiko žemės nelygumų proporcijoms. Pagaliau, pašalindamas paskutinės kliūtis seksualiniams santykiams, jis dar paaiškina: „vaikščiojo be kelnių, begėdžiai."

Naujai atsiradusi žmonija yra tad, iš vienos pusės, milžinų rasės tąsa, bet iš kitos pusės, jos *chtoninė kilmė* (problema, kuri ir graikų mitologijoje užima svarbią vietą: be jos, pagal Claude Lévi-Strauss, negalima išsiaiškinti Oedipo mito prasmės) irgi neabejotina. Šia prasme mūsų nagrinėjamas tekstas primena kitą etiologinį — *Aušrinės* — mitą, kuriame jos brolio-buliaus ir jos seserų-karvių žmogiškojo pavidalo atgavimas surištas su žemės ir žmonijos atsiradimu: abu mitai aidu atsiliepia vienas kitam, viename iš jų *Aušrinė*, kitame — *Laima* dalyvauja ir prisideda prie žmonijos atsiradimo, abiems atvejais žmonijai esant tampriai surištai su žeme.

Neužmirštinas taip pat ir *Laimos* vaidmuo šiame lietuvių mitologijai svarbiame mite: jinai ne tik, kad dalyvauja prie žmonijos gimimo, bet ir pirmųjų žmonių atsiradimas tėra įmanomas tik sekant jos „pamokinimą". *Laima* yra tad — ir visas šis mitologinis kontekstas buvo mums reikalingas, kad tai įrodžius — gimimo deivė ne tik tuo, kad jinai — arba *trys laimės* — asistuoja prie kiekvieno žmogaus gimimo ir lemia jo ateitį, bet ypač tuo, kad ji vadovauja visos žmonijos gimimui. Kosmologiniai ir antropologiniai jos veiklos planai yra analogiški, ir jos dieviška statūra nebegali būti identifikuojama, kaip to gal norėtų kai kurie folkloristai, su pasakų pasaulio „gerosios fėjos" įvaizdžiu.

2-6. Laimos pranašavimai

Malonės juosta (o tai, kaip žinome, yra *Laima*) anims seniams pamokinusi pasakė:

— Nu, tei dabar *naujas jūsų prasideda svietas* ir maži žmonys. Ale po to, kad žmonys pasibaigs, bus toki žmonys, kad devyni vyrai piaus vieną gaidį.

Ir, teip sakydama, aš dabar nuo jūsų atsitolinsiu *ing savo aukštybę*, kur buvau. Ale mane tankiai matyste su savo šviesa tokią, kokią dabar matote. Ir aš tankiai ant jūsų žiūrėsiu su savo maloniums akims, ant oro būdama.

Ale jūs neužmirškiat: kada matyste mane *juostą dangaus mėlyną*, o mažai raudoną, nu, tei tuose metuose bus daug baltesnios duonos, nekaip juodos. O kada jau jums rodysiuos *plačiai raudona*, nu, tei tuos metuos daugiaus juodos duonos ir metai blogi.

Ir teip tus žodžius *ir kitus* pasakius, o pati atsitolino šviesybėj savo ir pasikėlė ąnt oro. Ir teip užsidengė ant debesų ir ana pirmą kartą pasirodė tims seneliams ant kalno Varpijo bestoviant.

Į šį teksto segmentą — kuriam atitikmenų, atrodo, trūksta T. Narbuto versijoje — žvelgdami tiktai *Laimos* požiūriu, galime suglaustai pažymėti kelis jos charakteringus bruožus:

(a) *Laimos* dalyvavimas žmonijos gimime tampriai surištas su kita, lėmimo — žinojimo ir pranašavimo funkcija: jinai pati trumpai išdėstė pirmiesiems žmonėms trijų žmonijos rasių istorijos filosofiją.

(b) *Laimos* misija žemėje, pas žmones, yra laikinė, jos pastovi dieviška buveinė — „aukštybėse", „ant oro".

(c) *Laima*, išreikšdama savo principinį palankumą žmonijai, praneša, kad jinai ir toliau užsiiminės lėmimu: vienokios ar kitokios spalvos vaivorykštė bus jos ženklas („znokas"), pagal kurį žmonės galės kasmet atspėti savo *laimę*, gerus ar blogus metus. Tad *Laima*, kaip ir galima buvo tikėtis, rūpinasi ir žmonių materialinių gerbūviu, tuo būdu papildydama, kosminiame plane, savo, kaip kiekvienam žmogui jo *dalies* skyrėjos, vaidmenį.

2-7. Ženklai ir spalvos

Lygiaî kaip *Laima* gali rodytis kaip antropomorfinė būtybė be savo juostos-vaivorykštės, taip ir vaivorykštės pasirodymas nėra, kaip matėme, neišvengiamai surištas su tvano — arba šiaip lietaus — pabaiga, nors paprastai ir manoma, kad jos funkcija — atstatyti gamtos elementų lygsvarą, atgal aukštyn sutraukiant į žemę nusileidusius dangaus vandenis[99]. *Laima* pranašauja gerus ir blogus metus, ir tai ji daro keisdama savo juostos spalvas: dominuojanti *mėlyna* spalva su maža raudonumo reiškia gerus metus, o *raudonos* spalvos dominavimas — blogus metus.

Negalima nepabrėžti, kad *Laimės* juostos spalvos, tokios, kokias jas „mato" liaudies kultūra, visai neatitinka mūsų dailininkų *à la* Šimonis įpirštoms vaivorykštės spalvoms, išklojančioms visą spalvinį spektrą. Turint galvoje šioje srityje itin ryškų kultūrinį relatyvizmą, lietuviškosios kultūros matymas vaivorykštėje tiktai dviejų spalvų — mėlynos ir raudonos — kombinaciją neturi mus stebinti.

Tik šitaip išsiaiškinus jos chromatinę sudėtį, galima suprasti ir vieno iš jos pavadinimų — *vaivorykštės* — etimologiją: *vaivor̃ykštė juosta* — tai juosta, kurios spalvos panašios į *vaivorų* spalvas, *vaivor-ykštę* suprantant kaip būdvardį, išvestą iš *vaivoro* ir priklausantį tai pačiai derivacijos paradigmai kaip ir *pernykštis, vakarykštis* ar *čionykštis.* Tokią etimologiją siūlo ne tik K. Būga[100], bet ir M. Davainos informatorius, tik atvirkščiai — pagal mitinį galvojimą — aiškindamas, kad vaivorai kilę iš vaivorykštės ir dėl to esą *Laimės* palikti „znokai", pridėdamas, kaip spalvingumo pavyzdį, tokį grąsinant vartojamą posakį: „aš tave teip padarysiu visą, kaip vaivorą! Sudaužysiu, būsi mėlynas!" (t. y. iš raudono pereidamas į mėlyną). Vien spalvų panašumas *Laimės* juostos pavadinimo *vaivorykšte,* žinoma, dar nepagrindžia: laukiant papildomų davinių, galima dar pridėti ir vaivorų — o drauge ir tarp jų augančių gailių — sugebėjimą apsvaiginti žmones, suteikiant jiems transcendencijos — linksmumo, laimės — iliuziją[101].

Tokia *Laimės* ženklų — juostos ir vaivorų — spalvingumo interpretacija paaiškina ir jai skirto Rambyno kalne gulėjusio didžiulio, 15 uolekčių apskritimo, akmens parinkimą: tasai akmuo, pagal Otto Glagau[102], „buvo kietas *raudonai juodas* granitas su žėručiu" ir „įstrižai ant akmens krentą spinduliai atsimušdavo (į jį) nuostabia auksine šviesa". Atrodo, kad lietuviškoje chromatinėje sistemoje — ir tai papildo K. Būgos etimologinę argumentaciją[103] — dominuoja šiuo atveju ne grynų spalvų išdėstymas ir opozicijos, o jų bendras bruožas — žėrėjimas.

Prie *Laimės* „ženklų" reikia tad dar pridėti ir *lauminę skarą,* apie kurios spalvingumą žinome kol kas tik, kad jinai, kaip ir Laimės juosta, „ruožuota"[104]. Tačiau apeiginis jos naudojimo būdas — ją jaunikis jaunajai atveždavo, pir̃šlyboms pavykus, drauge su „čeverykais"[105] — rodo, kad jinai skirta atženklinti

naujosios poros atsidavimą *Laimės* globai. Tuo pačiu tikslu jaunavedžių poros lipdavo į Rambyno kalną pasimelsti.

3. *Laima ir maras*

3-1. Maro priežastys

Struktūrinio metodo taikymas mūsų nagrinėjamam objektui iš anksto nurodo dar vieną tuščią poziciją, kurią Laima turėtų užpildyti savo pasirodymu ir savo veikla: iš tiesų, jeigu *Laima*, antropologiniame plane, yra dievaitė, sprendžianti kiekvieno žmogaus gyvenimą ir mirtį, tai ir kosmologiniame plane, dalyvavusi, kaip matėme, žmonijos gimime, jinai turėtų pasireikšti ir kita — žmonijai gręsiančios mirties — proga.

Užtat ir M. Davainos-Silvestraičio užrašytas tekstas nesibaigia *Laimės* pamokinimais, skirtais naujai atsiradusiai žmonijai: be jokių stilistinių pagražinimų jis pereina iš gimimo į mirties problematiką, nuo pasakojimo apie tvaną — į maro aprašymą. Mitinis galvojimas, kaip jau turėjome progos pastebėti, ypatingai domisi klausimu „kodėl?", o ne „kaip?". Mūsų atveju, žinant, kad žmonijos istorija padalinta į atskiras epochas, kurias vieną nuo kitos skiria kosminiai kataklizmai — tvanas ir maras — žmogus ieško atsakymo į klausimus: „kodėl tvanas?" „kodėl maras?" — Į šiuos klausimus lietuviškuose šaltiniuose mums pavyko rasti bent du atsakymus.

Pirmasis, M. Davainos informatoriaus duotas atsakymas, kaip matėme tvano atveju, atitinka tam tikrą filosofinę tendenciją, kuri istoriją aiškina pesimistiškai, kaip nuolatinio žmonijos menkėjimo, jos degradacijos procesą. Lygiai kaip milžinų rasė buvo tvano išnaikinta už savo „nelabumą", taip ir naujai atsiradę žmonės, pagal šį pasakotoją, pasidarė „dideliai nelabi ir gyveno be jokios teisybės, viens kitą mušė, plėšė, draskė, daiktus viens kitam atimdavo, kuris katrą apsigalėdavo": tokiam, vien brutalia jėga pagrįstam režimui įsitaisius, „siuntė Dievas rykštę — baisiai dideles pavietres po visą svietą — kaipo lapas medžio krito, teip žmonys jau mirė".

Sunku pasakyti, iki kokio laipsnio šitoks moralizuojantis aiškinimas atspindi krikščionybės įtaką. Istorijos, kaip trijų rasių kaitos, koncepcija tokios moralizacijos nebūtinai reikalinga: pagal M. Davainos tekstą, *Prakorimas* siunčia *Vėją* ir *Vandenį*

vien tam, kad jie milžinus „suvaldytų", o šie jau patys, savo iniciatyva, užpykę ima ir paskandina žemę. Iš kitos pusės, tas pats tekstas, prieš pereidamas prie moralinių katastrofos priežasčių, savo paaiškinimus pradeda tuo, kad, prieš tvaną, „ir vėl žmonys priviso po visus kampus": atrodo tad, kad viena iš pagrindinių žmonijos dekadencijos priežasčių — tai, kaip matėme, labai moderniška problema — yra *besaikis* žmonijos dauginimasis.

Manydami, kad toks aiškinimas įtikimai pakeičia moralinius gėrio ir blogio kriterijus lietuvių kultūrai, kaip kitur matėme[106], būdinga saikingumo morale, esame linkę jį priimti kaip archaïškesnį, tuo labiau, kad ir kiti šaltiniai jį patvirtina:

„Kad po sutvėrimo pasaulės daugel svieto prisiveisė, *žemė* ėmė ponui Dievui skųstis, kad *nebeišturėsianti*. Ponasdievs jos išklausė, leidė *paskandą*. Potam kad prisidaugino svieto, vel žemė prašo pono Dievo *palengvyt*. Ponasdievs užleido *marus*"[107].

Šitaip pažiūrėjus, matosi, kad trijų rasių kaitos ir jas skiriančių kataklizmų problemos nepriklauso nuo žmonijos gerumo ar blogumo, kad tai grynas dievų tarpusavio santykių reikalas.

3-2. *Laima — maro nešėja*

Grįžkime tačiau prie M. Davainos-Silvestraičio teksto:

> Ir per tą metą maro naktims po kaimus ir trobas vaikščiojo, kaipo seniejai sako, ta pati *laumės juosta*, arba *vaivorykštė*. Pasivertusi padabni buvo į seną bobą.
>
> Ir anos, *vaivorykštės*, turėjo didelę galybę ant visokių ligų ir anos iš savęs kaip miglą iškratydavo ant žmonių ligas. Ir teip anos turėjo ant juostos užsijuosusios iš tebesų vaivorykštės znoką, — tokį, kaip vaivorykštė, nešiodavo ant savęs.
>
> Ir kuris buvo žmogus teisingas, lengvaširdis, nu, tei tos *laumės* arba *vaivorykštės*, tokims leisdavo pasirodyti ir su tokiais anos kalbėdavos ir tokims apsakinėdavo visokius *uždengtus daiktus*, kurs anos esančios ir ką anos darančios. Ir nuo tokių pasakų ėjimo kurie dasižinodavo ir kitos gadynės žinias: ar ilgai bus marai toki smarkūs, ir už ką toki marai yra, ir kas su mumis nusidės, ir kas išliks gyvs? Ir anos vis teisingiems apgarsindavę.

Šis marui skirtas epizodas, kaip ir ankstesnis tvano aprašymas — padalintas, kiek tai liečia *Laimą*, į dvi dalis: pirmoji skirta Laimos — jos išvaizdos, apsirengimo ir veiklos — apibūdinimui, o antroji — jos atliekamoms pranašystėms. Pranašystės vėlgi susideda iš dviejų dalių: iš „uždengtų daiktų" atskleidimo, t. y. iš „apsireiškimo", atidengiančio savo dieviškąją prigimtį ir, tiktai po to, iš pačių lėmimų. Kadangi pasakotojas „uždengtus daiktus" ir palieka uždengtais, grįžkime prie pirmosios šio teksto dalies.

(a) Norisi tikėtis, kad mūsų perspėtas skaitytojas nebeturės sunkumų susigaudyti *Laimės* nomenklatūroje: pasakotojas vaivorykšte vadina iš pradžių *laumės juostą*, o po to jau — pačią *laumę*. Kiek vėliau, tęsdamas savo pasakojimą ir pasirėmęs senųjų autoritetu, jis dar prideda: „tai ne vaivorykštė, ale *laimės juosta*" ir pagaliau jau kalba ne be apie juostą, o apie *Laimę*, palikusią savo „znokus". Nežiūrint vardų kaitaliojimosi, *Laimės* — šia proga turinčios senos bobos išvaizdą ir apsijuosusios „laumine" juosta — personažo tapatumas neabejotinas.

(b) Taip pat ypatingų sunkumų nesudaro ir tai, kad vienoje vietoje kalbama apie vienintelę *Laimą*, o kitur — apie *laimas*, vaikščiojančias po kaimus: toks vienaskaitos ir daugiskaitos maišymas — jau vien dėl to, kad dievybei tenka rodytis keliose vietose iš karto, bet ypač dėl *asmens* sąvokos neatitikimo mūsų moderniam supratimui — yra mitologijoje žinomas, neretas reiškinys[108].

(c) Procedūra, pagal kurią *Laima* atlieka savo mirtiną užduotį, „iškratydama iš savęs kaip miglą ant žmonių ligas", atitinka ir žodžio *marai* „užkratas", „antkrytis" definiciją[109]. Panašų įvaizdį randame ir Vilniaus krašte: „Ot, kap kolerija sẽniau vaikščiojo, gal ir dar (=dabar) viršum medžių atskrido, puolė an jų ir padusino . . ."[110]. Sunkumas kyla iš to, kad panaši, nors ir kiek skirtinga procedūra priskiriama ir *Raganai* — ar raganoms — kuri dažnai irgi laikoma maro priežastimi: „Pamiekles pannos baltos kita karta ant auksztą kalna sudiejuses wysokiu dajktu, kaukolu, płauku, ragun itd yr azudeguses i kuri pusi *dums* nusisukė tyn *pawietre* buwa"[111]. Šiam aukštaitiškam tekstui atliepia J. Basanavičius, duodamas žemaitišką paaiškinimą: „Kad tiktai ko užpyksta ant žmonių ta

(raganų) ponia, tuojaus sušaukia visas raganas ir liepia iškirpti iš paausių avinų kožno gaspadoriaus po pluoštą vilnų ir atnešt pas jas į Šatriją. Ten jos užkuria tas vilnas ir ant kurios pusės vėjas nuneš jų *dumus* — ten bus *maras* ant žmonių, arba ant gyvulių"[112]. Vienu atveju maras plečiasi kratomas kaip migla, kitu — persiduoda per dūmus, bet paties maro skleidėjos, kaip matėme, skirtingos.

Neslėpdami prieštaravimų — maras buvo žmonijai toks baisus dalykas, kad, jam išaiškinti, galėjo susidaryti ne viena, o kelios mitologinės teorijos — mes vis dėlto manome, kad *Laimos* vieta šioje katastrofoje yra užtikrinta ne tik dėlto, kad etnografiniai šaltiniai tai paliudija, bet ir dėl to, kad šią jos poziciją garantuoja Laimos dieviškos veiklos sferos vidujinė logiška koherencija.

(d) Tai patvirtina ir žodžio *maras* branduolinė prasmė: maras — tai, visų pirma, patsai mirties principas, pradas:

„Kardas mano — maras mano" (D 1081)
„Šautuvas tur marą: šavai, ir krito zuikis" (T1)
„Ta strielba maro netur (pašautas greitai nekrinta) (Grg) (*LKŽ*)

Turint galvoje, kad *Laima* — gyvenimo ir mirties lėmėja ir nešėja, tai, kad jinai „turi savyje" marą ir jį krato ant žmonių „kaip miglą", mūsų nestebina[113]. *Laimos* ryšį su maru patvirtina ir kitas kalbinis faktas — *maro,* suprasto kaip „kolektyvinės nelaimės", sinonimas: *lykava, likava, lykuva*:

„Užėjo tokia lykava, kad visi žmonės kaip pašėlę ėmė mirti" *(LKŽ,* Erž.), priklauso, atrodo, tai pačiai šeimai, kaip ir *likimas* ir išreiškiąs, savo priesagos *-ava-, -uva* pagalba (plg. velniuva, brolava), drauge ir kolektyvinį ir augmentatyvinį likimo pasireiškimo pobūdį[114].

III. LAIMA IR AUŠRINĖ

1. *Laima krikštynose*

Laima, kaip gimimo deivė, turėtų, atrodo, dažniausiai būti sutinkama apgėlų ir krikštynų ceremonijas aprašančiuose dokumentuose. *Trys laimės*, tiesa, pasirodo, vaikui gimstant, po langu ir lemia jo likimą. Tačiau krikštynų aprašymuose gana sunku atpažinti *Laimos* kulto ar su ja surištų apeigų liekanas: kaip kita proga teko matyti[115], ten lengviau randamos aliuzijos į *Austėją* ir jos medų. M. Praetorius, nors ir pastebėdamas, kad „Bei der Geburt rufen einige Nadrauer noch die *Laime* oder Goettin der Geburt an", kiek vėliau priduria, kad per krikštynų puotą „darauf dankt die Pribuweje (Alte) Gott und der *Jungfer Mariae*, andere der *Layme*"[116]: atrodo, kad jo laikais jau krikščioniškoji *Marijos* figūra buvo beužimanti *Laimos* vietą ir jos funkcijas.

Tuo svarbesnis atrodo tada tas vienišas paliudijimas, kurį randame jau XX a. Kamajų apylinkėje užrašytoje krikštynų sutartinėje[117]: jos abu, gana artimus variantus čia ir panaudosime.

1-1. *Laima ruošia krikštynas*

Vienas iš variantų prasideda (o kitas — tuos pačius posmus kiek vėliau įterpia) *Laimės* ruošimosi kelti krikštynas aprašymu:

„Ketino *Laimė*
Alaus daryti
Čiuta, čiutela
Žalia rūtela

Visas žvaiždelas
Susiprašyti
Čiuta čiutela
Žalia rūtela"

(a) Informatorės patiektas komentaras nekelia jokių abejonių, liečiančių dainos įvestą *Laimės* personažą: „Ta *Laimė* būdavo „žynė". Ji viską žinodavo. Žynės — ne laumės, ne raganos, jos gražios ir geros moterys būdavo . . . Gimdavo vaikas naktį, jos už lango pasakydavo vaiko laimę ar nelaimę. . ."[118] *Laimė* tad yra čia ta pati, mums gerai pažįstama gimimo ir likimo dievaitė.

(b) *Laimės* gyvenamoji vieta — dangaus aukštybės: jinai į krikštynų pokylį susikviečia „visas žvaigždelas". Informatorė tai tiesioginiai patvirtina: „Jos (laimės), sako bobutė, draugaudavo su saulute, su žvaigždėmis". Tokia, jos buveinė mūsų visai nestebina: matėme kiek anksčiau, kad *Laima*, po tvano pasirodžiusi gimstančiai žmonijai, ir vėl pakyla „ant oro", sakydama: „aš dabar atsitolinsiu ing savo aukštybę, kur buvau".

1-2. Laima nekviečia Saulės

Kadangi du turimi variantai čia vienas kitą papildo, patiekiame juos, bandydami išsaugoti jų tematinį paralelizmą. Sutartinė tęsiasi toliau:

„Vienos *Saulutės*
Neneprašyti

Ketino *Saulutė*
Kerštų daryti

Devynius rytus
Rūkas rūkavo

. . . .
. . . .

Dešimtam ryti
Saulė pasirodė

Visi žmonelės
Jos labai laukė.

Tik neprašyti
Vienos *Saulelės*

— Palaukš, *Laimele*,
Keršt̨ą darysiu

Devynius rytus
Neužtekėsiu

Kitus devynius
Rasos nekrėsiu.

. . . .
. . . .

. . . .
. . . .

(a) Šis *Saulės* įžeidimas ir jos kerštas devynis rytus nepatekant — tai jau mums gerai žinomas motyvas, sutiktas,

nagrinėjant *Aušrinės* gimimą, jos pirmąjį pasirodymą marių dugne.[119] Saulė tenai, kiek atsimename, nepateka greičiau iš liūdnumo ar iš pavydo, o ne iš keršto: bet tai dalykų esmės nepakeičia.

(b) *Aušrinės* ir *Saulės* rivalitetą galima aiškinti dviejose plotmėse. Dieviškoje plotmėje, tai gana banali meilės istorija, kova tarp teisėtos žmonos ir meilužės už abiejų mylimą *Dievaitį Mėnulį*, kurioje, pav., *Laima* palaiko *Aušrinę*, o *Perkūnas* — *Saulę*. Žmogiškoje plotmėje į jį galima žiūrėti, kaip į kai kurių autorių minimos religinės revoliucijos atspindį, revoliucijos, kurios pasėkoje *Saulės* kultas buvo nustumtas į antraeilę vietą[120].

1-3. Aušrinės gimimas

Saulės, nepakviestos į krikštynas, keršto priežastį viename iš variantų aiškiai išdėsto du įžanginiai posmai:

„Užteka teka
Šviesi *Saulelė*
Užtekėdama
Randa žvaigždelę"

(a) Žvaigždelė, kurią užtekėdama *randa* Saulė — visas mitinės dainos kontekstas tai rodo — tai mūsų gerai žinoma *Aušrinė*: atsimename, kad vienas jos plaukas, riešuto kevale įmestas į jūrių dugną, atspindi danguje žvaigždės forma, atžymėdamas jos naują užgimimą danguje[121].

(b) Vienas iš dainos variantų nepasitenkina dangiškų įvykių aprašymu, bet tęsia savo pasakojimą, pravesdamas, kaip tai lietuviškoms dainoms įprasta, paralelizmą tarp dieviškojo ir žmogiškojo gyvenimo. Nors tokiais paralelizmais nevisuomet galima pasitikėti — kitaip tai būtų grynos alegorijos — įdomu pastebėti, kad dainoje nustatoma homologija:

$$\frac{\text{Laima}}{\text{močia}} \simeq \frac{\text{Žvaigždės}}{\text{dukrelės}} \simeq \frac{\text{Saulė}}{\text{vyresnioji duktė}}$$

jos neimant pažodžiui, pabrėžia vis tik tam tikrus hierarchinius santykius tarp *Laimos* — vyresniosios kartos atstovės, ir Žvaigždžių bei Saulės, priklausančių jaunesnei mitinių būtybių kartai. Viena kas neabejotina: šis paralelizmas nenustato jokių

šeimyninių ryšių tarp *Laimos* ir *Aušrinės*. Laima, keldama jos krikštynas, pasirodo tad greičiau, žmogiško pasaulio terminais išsireiškiant, *Aušrinės* podės rolėje.

Įrašykime dabar šią sutartinę -- kuri iš tiesų yra krikštynų apeigoms pritaikyta giesmė — į bendrąjį krikštynų kontekstą: pokylio metu, norint gimusiam kūdikiui užtraukti *Laimos* palankumą, giedama giesmė, kurioje kreipiamasi į *Laimą*, nupasakojant jos vaidmenį kito, dieviško — *Aušrinės* — gimimo atveju. Turint galvoje pagrindinius *Aušrinės* atributus — grožį, sveikatą, laimę — aišku, jog tokia invokacija yra ir meldimasis, kad dieviškasis modelis būtų pritaikytas ir konkrečiam žmogiškam atvejui, kad naujagimis būtų *Laimos* apdovanotas tais pačiais kaip ir *Aušrinė* bruožais.

2. *Laimos ir Aušrinės artimumas*

Tuo būdu pamažu išryškėja ir *Laimos* ir *Aušrinės* santykių, sunkiai nustatomų dėl jųdviejų dieviškų funkcijų neabejotino panašumo (kuris davė progos J. Baliui, neišlaukusiam šios studijos pabaigos, kaltinti mane tų dviejų dievybių sutapdinimu[122]),.esminis pobūdis: tuo tarpu kai *Aušrinė* yra, lietuviškos mitologijos rėmuose, *du kartu gimstanti* dievaitė — pirmąjį kartą marių gelmėse, nelyginant iš jūros putos kilusi Afroditė, o antrąjį kartą savo atspindėjimu pasirodanti dangiškame dievų pasaulyje — *Laima*, kaip matėme, yra pirmapradė dievybė, priklausanti senajai dievų kartai, atliekanti *Prakorimo* pasiuntinės ir jo valios skelbėjos pareigas, vaidinanti pagrindinę rolę kosminių kataklizmų — tvano ir maro — momentais. Jinai „praamžė" kaip ir *Prakorimas* — dalyvauja *Aušrinės* gimime ir kelia jai krikštynas.

Žinodami, kad podės būdo bruožai paprastai atsispindi krikštavaikio charakteryje — o tai žinome ne tik iš senų žmonių tikėjimo, bet, pav., ir iš panašumo tarp *Giltinės* ir jos krikštasūnio „daktaro" — nesistebime, matydami, kad *Aušrinė* ir jos šeima tam tikra prasme „paveldi" kai kuriuos *Laimos* atributus. Suprantamas darosi tada ir toks mįslingas S. Daukanto sakinys: „*Aušra* turėjo už *Laimą*, ir taip sako, ant laimos mūsų pradėjo aušti' ir taip toliaus"[123]. Taip kaip *Aušra*

praneša dieną, taip ir *Laima* pranašauja žmogaus ir žmonijos gyvenimą: šių dviejų ciklų paralelizmas akivaizdus.

Šis funkcinis, bet ne genetinis, artimumas tarp *Laimos* ir *Aušrinės* gali būti lengvai atpažįstamas ir aprašyme Rambyno kalne *Laimai* skirto „alkos akmens", kurio „vaivorykštės" spalvos jau buvo atkreipusios mūsų dėmesį: „Jis gulėjo žemesniuoju galu į pietus, ir saulė vis patekdavo ant jo; todėl lygus paviršius suspindėdavo *patekant ir nusileidžiant dienos šviesuliui,* nes įstrižai ant akmenų krentą *spinduliai* atsimušdavo nuostabia *auksine šviesa*"[124] Atsimindami Lasicijaus duotą *Aušros* definiciją, pagal kurią jinai yra „nusileidžiančios ir vėl virš horizonto pakylančios saulės *spindulių* deivė"[125] ir kuri beveik pažodžiui atitinka O. Galgau aprašymą, šiuose šviesos efektuose galima matyti dviejų chromatinių šaltinių susidūrimą. Jeigu didžiulis akmens luitas, sudarytas iš „kieto raudonai juodo granito su žėručiu", yra *Laimos* paliktas „ženklas", tai „nuostabi auksinė šviesa" yra jau iš kito šaltinio paeinąs *Aušrinės* epifanijos atspindys. Šis dalinis dviejų mūsų dievybių sinkretizmas manifestacijos plane yra gerai išreikštas: *Aušrinė* savo nuostabia šviesa apreiškia, apšviečia masyvią, pirmapradę *Laimos* dieviškąją esmę. Suprantama tada, kodėl *Laimai* pašvęsto medžio — *liepos* — mėnesyje (dabar — birželio mėn. gale) švenčiama *Laimos šventė* yra kartu ir *Rasos,* t. y. *Aušrinės šventė.*

3. *Žemė, žmonės ir dievai*

Norint apžvelgti ir įvertinti, prieš baigiant, bendrąją šios studijos apimtį, galima joje matyti, *grosso modo,* dviejų atskirų mitų atskirai atliktą analizę. Šie mitai tačiau, nors jie ir atrodo labai skirtingi, semantiniu gilios jų prasmės požiūriu turi nemaža bendrų bruožų.

(a) Ir vienas ir kitas jie liečia *žemės ir žmonijos atsiradimo* problemas: *Aušrinės* mitas tuo pasibaigia, *Laimės* mitas nuo to prasideda.

(b) Ir vienu ir kitu atveju, žmonijos atsiradimas surištas su *žeme: Laimos* mite žmonių rasė tiesiog gimsta iš žemės, tuo tarpu kai *Aušrinės* mite žemės ir žmonių atsiradimas yra vienas, nedalomas reiškinys.

(c) Žemės atsiradimas abejuose mituose surištas su *vandenimi: Aušrinės* mite vanduo paprasčiausiai „pavirsta" žeme, o *Laimos* mite žemė iškyla iš „paskandos"; abiems atvejais pirmapradis elementas, apsąlygojąs žemės ir žmonių atsiradimą, yra vanduo.

Iš kitos pusės, skirtumai irgi nemažiau ryškūs. Peržvelgus *Aušrinės* mitą, matosi, kad dėmesys jame sukoncentruotas į dievų pasaulį, kad jo pagrindinė tema — pačios Aušrinės „gimimas" iš vandens gelmių, jos galutinis „išvadavimas" ir, galų gale, jos brolio ir seserų „atgimimai", įgijant antropomorfinį pavidalą. Kitaip sakant, mitas pasakoja *dievų gimimą*, šį gimimą laikydamas būtina sąlyga žemei ir žmonijai atsirasti: naujagimiai dievai šia prasme yra „žmonių rasės" dievai, tai Lasicijaus *žemėpačiai* arba Strijkowskio dievai *žemininkai*[126].

Laimos mitas, atvirkščiai, visus jame pasirodančius dievus duoda kaip pirmapradžius — *Prakorimą* ir *Laimą*, bet taip pat ir *Vėją, Vandenį* ir *Velnią* — ir domisi iš esmės *žmonių gimimu* ir jiems gręsiančia mirtimi. Tačiau, nors ir skirtingi, šie abu mitai vienas kitam neprieštarauja: atskirai pasakodami dieviškų įvykių rezginius, jie visus juos suveda į vieną galutinę, sinchronizuotą *epoché* — žemės, žmonijos ir žmogiškų dievų atsiradimo momentą.

Laimos globoje gimusi žmonija turi tad savo dievus: visų pirma, *Aušrinę*, viso naujai atsiradusio pasaulio „karalienę", taigi, hierarchiškai dar, palyginti, jai tolimą, bet kartu su ja — ir ypač — jos „šeimą", glaudžiai surištą su žmonijos likimu. Žodis „glaudžiai" yra per silpnas išreikšti šių dievybių santykius su žeme ir žmonėmis: jų atgimimas juk *sutampa* su atskirų žemės dalių (o drauge ir ant jų gyvenančio „svieto") atsiradimu, kiekvienos iš šių dievybių ir kiekvienos žemės *dalies* atsiradimas yra lyg ir du vieno ir to paties fenomeno aspektai.

Graikų senosios kultūros duomenys gali padėti mums suprasti šį reiškinį. Neturėdami abstraktaus erdvės koncepto, graikai pasaulį įsivaizdavo arba kaip išmėtytų gabalų (*méros*), atitinkančių padalintą žemės deivės Gê kūną, visumą, arba kaip politinio jo paskirstymo į atskiras dalis (*moîra*) rezultatą[127]. Šias atskiras dalis reikia suprasti, kaip apgyventos žemės, turinčios

savo visuomeninę organizaciją, savo dievus ir jiems skirtą kultą, padalinius.

Tokia, dalinai mitinė, dalinai kultūrinė samprata — mitologija ir kultūra čia neatskiriamos — atitinka, grubiai paėmus, ir dviems mūsų nagrinėjamuose mituose pasirodžiusios žemės sąvokoms. *Laimos* mito *Žemė* gali būti lyginama su graikų Gê: abiems joms būdinga antropologinė Žemės kūno reprezentacija. *Aušrinės* mite atsirandanti *Žemė*, apgyventa žmonėmis, padalinta į atskiroms Aušrinės šeimos dievybėms atitinkančias *dalis*, primena jau kitą graikų žemės paskirstymo į geopolitinius padalinius principą, tuo labiau, kad šitokios *dalys* vadinamos tuo pačiu *moîra* vardu kaip ir trys graikų likimo deivės — *moîros*. Savaime peršasi hipotezė, kad ir trys Aušrinės seserys, įgaudamos antropomorfinį pavidalą, „pavirsta" į graikų moiroms — dalims atitinkančias *tris laimes-dalis*.

Ši problema, peržengianti lietuvių mitologijos ribas, gali būti svarstoma tiktai palyginamosios indoeuropiečių mitologijos rėmuose, kur lietuviški daviniai gali tik kiek papildyti jau seniai užvestą bylą. Šioje perspektyvoje, pavyzdžiui, reikėtų žiūrėti į *Auššveitį*, kuriam irgi atitinka viena „svieto" dalis, kaip į indų dievo *Bhaga* „dalis" atitikmenį, nekalbant jau apie slaviškąjį *Bog*. *Dalies*, kaip „to, kas kam atskirta, skirta" sąvoka gali būti taikoma, kaip pas graikus, geopolitiškai apibrėžtai pasaulio daliai atžymėti, arba, kaip pas lietuvius, kiekvieno žmogaus *laimei-daliai* apibūdinti: tai dvi galimos šios *dalies-moira* sąvokos konkretizacijos žemiškame pasaulyje. Tačiau suprantama, kad dieviškame plane jinai gali „įsikūnyti" arba vieno, likimą dalijančio dievo pavidalu, arba trijų deivių — laimių, moirų, nornų — forma. Kodėl lietuviškame kontekste žemė dalijama į keturias dalis, vieną iš jų priskiriant vyriškam dievui *Auššveičiui*, o kitas tris — *Aušrinės* seserims *laimoms*, tai jau atskira, nauja mitologijos problema.

4. Dieviškųjų funkcijų pasiskirstymas

Pirmapradžių dievų atskyrimas nuo jaunesniosios, jau gimusių dievų kartos palengvina šių dievybių gaubiamos sakralinės sferos apimties ir jos funkcinio paskirstymo supratimą. *Laima*, matėme, pasirodo visų pirma atitolusi, tik svarbiau-

sia žmonijos gimimo ir mirties reikalais užsiimanti dievybė. Susidarius naujai dieviškai santvarkai, jinai, nors ir išlaikydama savo pirmapradį vaidmenį, gali šiame pasaulyje atlikti tik specifines intervencijas, vaidindama tam tikra prasme tik metonimines, tik dalinai jos esmę išsemiančias roles jau vien dėl to, kad bendroji jos veiklos sfera tapo išdalinta tarp jaunų, aktyvių dievybių.

Metus žvilgsnį į *Aušrinę* ir jos „šeimą", lengvai galima atpažinti maždaug tokį jų funkcijų pasidalinimą:

— jiems visiems yra bendras domėjimasis *gyvenimo ir mirties* sfera, ir atskiros jų veiklos sritys atrodo tik redukuotos bendrosios sferos dalys;

— *Aušrinė* rezervuojasi sau *grožio* ir jaunystės sritį;

— *Auššveičio* žinioje — *sveikatos* ir ligos problemos: tai, kaip matome, tiktai bendrųjų funkcijų pritaikymas kasdieniniam gyvenimui;

— Trys seserys *laimės*, nors ir lemiančios naujagimiui nuo jų nepriklausančius gyvenimą ar mirtį, iš esmės rūpinasi tiktai *naudos* — laimės ir nelaimės, turto ir skurdo — priskyrimo klausimais.

Šios grožio, sveikatos ir naudos sritys sudaro vieną homogenišką sferą, kuri atitinka, palyginamosios indoeuropiečių mitologijos rėmuose, G. Dumézil'io vadinamą trečiąją suverenumo funkciją. Turint galvoje, kad jos pasidaro aktualios tiktai su žmonijos atsiradimu, visiškai normalu, kad jos ir priklauso, išdalintos, drauge su pasauliu pasirodžiusiai dievų šeimai.

Nepamirština tačiau, kad šios atskiros veiklos sritys yra tik *išvestinės*, antraeilės, kad jos pagrįstos vienu bendru suverenumo principu, suverenumu gyvenimo ir mirties plotmėje. Prisimindami, kad visas šis dieviškos galios pasireiškimo komplektas priskiriamas tuo pat metu ir *Dievaičiui Mėnuliui*, kurio santykiai su *Aušrine*, nors ir kontroversiški — ar jinai jo meilužė, žmona ar duktė? — yra neabejotinai tamprūs, negalime nepripažinti, kad ši naujųjų dievų šeima yra subordinuota savo veikloje *Dievaičio Mėnulio* autoritetui ir suverenumui. Turėdami galvoje, kad ta pati sakralinė sfera atitinka ir prūsų dievo *Patrimpo* ryškiausiai manifestuotas funkcijas, esame

priversti konstatuoti, kad baltų religijoje trečioji suverenumo funkcija yra paklusni, o gal net ir visiškai integruota į pirmąją, *Mitros* pobūdžio, suverenumo sferą. Koks bebūtų „tikrasis", senoviškas šio lietuviškojo Patrimpo vardas, į *Dievaitį Mėnulį* reikia žiūrėti kaip į vieną iš dievų-suverenų, paveldėjusių valdžią ir galią iš senojo *Prakorimo* ir sudariusių „pagrindinių" lietuviškų dievų triadą.

5. *Laimos palikimas*

Šitoks, palyginti, darnus galios ir valdžios pasidalinimas tarp naujosios kartos dievų negali neiškelti, kaip jau minėjome, *Laimos* palikimo problemos. Kaip ir kitose mitologijose — Romoje, Indijoje — senieji dievai, nors ir išstumti iš savo dominuojančių pozicijų, išlieka ir bando prisitaikyti prie naujų gyvenimo sąlygų.

Mūsų pasiūlyta hipotezė, identifikuojanti *tris laimes* su trimis Aušrinės seserimis, gali būti čia panaudota išaiškinti vieną iš *Laimos* išsilaikymo ir išlikimo būdų. Turint galvoje *naúdos*, kaip materialinio gerbūvio (kurios sinonimu dažnai vartojamas žodis *laimė*), svarbą agrarinėse visuomenėse, nenuostabu, kad *Laimės* išsilaikymas šios srities globėjos rolėje užtikrina jai pakankamai garbingą vietą naujoje situacijoje. Čionai ji pasireiškia, kaip matėme, arba *trijų laimių* arba vienos *Laimos-Laimelės* — formomis.

Ternarinė forma mums atrodo itin reikšminga: kalbant ne apie vieną *Laimą*, bet apie *tris laimes* tuo pačiu pabrėžiamas ir likimo sampratoje, kaip matėme, svarbus „išdalijimo" principas, kuris tarnauja pagrindu ir *Laimės-Dalios* figūrai susidaryti. Tačiau skaičiaus *trys* simbolizmas turi ir kitų konotacijų: triplikacija pasakojimo struktūroje, kaip kitur tai turėjome progos pabrėžti, turi aiškią totalizacijos, visų galimybių išsėmimo, funkciją, tai vienetas, suprastas ne kaip *unus*, bet kaip *totus*. Iš kitos pusės, skaičius *trys* yra lykinis skaičius, pabrėžiantis drauge ir vientisumo ir vienišumo pradus: nenuostabu tad, kad „likinis skaitlius 3, 5, 7, 9 yra *Laimos skaitliumi* vadinamas"[128]. Skaičiaus *trys* svarbą puikiai pavaizduoja kad ir toks žmonių tikėjimas:

„Nė su kokiu medžiu velnio neatsiginsi, kaip tiktai su šermukšniu. Kad tiktai su šermukšniu velniui *vieną* (kartą) suduosi, jis tuoj sako:

— Pridėk *antrą*!

Niekada velniui mušant nereik sakyt: „*viens, du*", bet jei sudavei vieną ir antrą, tai skubinai dėk ir *trečią*. Arba mušdams vis sakyk: „*Viens, viens, viens*", — tai teip jį įveiksi, o kitaip ne"[129].

Kitaip sakant, *laimingi* yra arba skaičius *vienas*, tris kartus pakartotas, arba serija *vienas-du-trys*, ištarti be pertraukimo: viena *Laima* ar *trys laimės* yra viena ir ta pati *išdalinta, dalijanti* ir *nedalinama* dieviška būtybė.

Matėme, kokią rolę vaidina *genetinis* principas dieviškojo pasaulio organizacijos supratime: tai, kad dievai gimsta, atsiranda metamorfozių keliu, kad jie jungiami ir skirstomi į šeimas ir, pagal savo amžių, į kartas, yra viena iš pagrindinių, dažnų, mitologijos naudojamų priemonių dieviškąją visuomenę atvaizduoti. Tačiau nereikia užmiršti, kad mitologija šia prasme nėra tik kartą ant visados nustatyta religinė sistema, kad tai drauge ir teologija, t. y. nuolat nusitęsiantis kolektyvinio pobūdžio mąstymas apie sakralumą ir jį išreiškiančius dievus, kad mąstytojų — žynių, išminčių — nuomonės gali vienos su kitomis nesutikti, vienos kitoms dalinai prieštarauti, vienos kitas nugalėti, įsigalėti, tapti bendra religine nuosavybe.

Tokio mąstymo privilegijuota forma yra pasakojimas ir dažnai — figūratyvinis pasakojimas. Vertybių sistemų naratyvizacija, semiotikai tai žino, turi savo nuostatus, pagrįstus kalbinės struktūros būtinybėmis. Vienas iš tokių nuostatų, tai negalėjimas sintagmatine, pasakojimo forma išreikšti kompleksiškų sąvokų, negalėjimas vienu ir tuo pačiu metu sakyti ir juoda ir balta. Teologinėje sistemoje, atvirkščiai, šios rūšies sąvokos — kaip, pav., mūsų nagrinėjimui labai svarbios *gyvybės* prado, apimančio ir gyvenimą ir mirtį, arba *laimės* sampratos, išreiškiančios kartu ir turtą ir skurdą — užima dažnai dominuojančias pozicijas. Ėmus apie tokias sąvokas kalbėti, jas nagrinėti, žodžiai, vartojami joms išreikšti, dėstosi vienas šalia kito, vienas po kito: šalia *gyvenimo* atsiranda *mirtis*, šalia *laimės*, jos stoka — *nelaimė*. Kitaip sakant, kiekvienas analitinis mąstymas suskaldo kompleksines sąvokas, iššaukia *binarinių* struktūrų pasirodymą. Tokie binariniu būdu organi-

zuoti terminai, jei jie naudojami figūratyviniame plane — o tai mitologijai įprastas dalykas — lengvai pasiduoda personifikavimui, sudaro progą naujoms dieviškoms figūroms pasireikšti. Toksai dieviškojo pasaulio vystymąsis, jo gausėjimas paklusnus jau nebe genetiniam, o *generatyviniam* principui.

Mus tiesioginiai dominčioje srityje generatyvinio principo pritaikymas gali padėti suprasti *Laimos* palikimo kai kuriuos aspektus. Užtenka, kad mąstymas apie *Laimą,* kaip apie gyvenimo pradą, kiek išsiplėtotų, statydamas gyvenimo pradžios ir jo pabaigos klausimus, ir *Laima,* kaip gyvenimo pradžios, kaip gimimo deivė, iššaukia gyvenimo pabaigos, mirties deivės — Laimos „sesers" *Giltinės* pasirodymą. Tą patį galima pasakyti ir apie *laimės* „to, kas žmogui skirta, jo jis gali laukti", sąvokos evoliuciją: tokia *laimė,* vertinama pozityviai, iššaukia ir savo antitezės — *nelaimės* pasirodymą. Bus ne pro šalį pastebėti, kad prancūzų kalboje, pav., *espérance* „vilties" ir *succès* „sėkmės" sąvokos tik XVII a. galutinai išryškėjo vien tik pozityvioje jų reikšmėje. Sunku pasakyti, kokią rolę tokiame antitetinių dievybių išsivystyme suvaidino dualizmą mėgstančios krikščionybės įtaka. Viena tik aišku, kad pirmoji dievybių — *Laimos* ir Giltinės — pora atrodo žymiai archaiškesnė, negu *Laimės* ir *Nelaimės* duplikacija. *Laima* ir *Giltinė,* neužmirškime, yra ne tik seserys, jų veiklos būdai — *Laima* specialiai rūpinasi likimo išsipildymu, o *Giltinė* stengiasi žmonėms padėti — neabejotinai primena primapradę *Laimą, Prakorimo* valios vykdytoją. Tuo tarpu *Laimės* ir *Nelaimės* figūros atrodo greičiau kaip dviejų skirtingų likimo priskirtų *dalių* personifikacijos.

PASTABOS IR NUORODOS

1 Ši, *Laimai* skirta studijos dalis, padalinama savo ruožtu į du poskyrius, nagrinėjant iš pradžių jos santykius su atskirais žmonėmis ir tik po to — su visa žmonija.
2 J. Basanavičius, *Lietuviškos pasakos yvairios*, IV, 116-7. Pabraukimai mūsų.
3 Visas pundas variantų randamas in J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 103-106; III, 315; IV, 115-123.
4 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 105; II, 66-7, ir M. Davaina-Silvestraitis, *Pasakos, Sakmės, oracijos*, Vilnius, 1973, p. 283-4.
5 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 122.
6 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 115.
7 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 283-4. Pastaboje (p. 392) knygos redaktorius pažymi: „Lietuvių tautosakoje gana reta pasaka. A. T. nurodomi tik lietuviški variantai (Aarne-Thompson 947 B*).
8 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 105.
9 Id. *ibid.*, II, 66-7.
10 Plg. J. Balys, *Lietuvių Tautosakos Skaitymai*, II, 76.
11 Id. *ibid.*, II, 78.
12 E. Gisevius in *Lietuvininkai*, p. 143.
13 Pav., G. Ostermeyer (1775 m.), cituojamas in J. Balys, *op. cit.*, II, p. 76.
14 Plg. J. Balys, *op. cit.*, II, 79.
15 *LKŽ* (Vs).
16 Neužkukuotos gyvatės ar rupūžės, pav., yra ypatingai gaivalingos ir tinka vaistams. Maudytis vandenyje galima tik išgirdus kukutę (*LKŽ*)
17 Gausūs pavyzdžiai randami *LKŽ*.
18 *LKŽ* (D20).
19 *Liet. Taut.*, V, 917-8 (Onuškis, 1902).
20 Žr. gausius pavyzdžius *LKŽ*.
21 Plg. „štiš tu, ragana, tu vėl nelaimę iškukuosi!" (Ds) ir „Gegužė iškukuos bekukuodama", t. y. jebi kas mirs (burta) (J.) in *LKŽ*.
22 *Liet. Taut.*, V (Minklės: 6430)
23 „Vos vieną mėnesį iškukavus, gegužė pavirsta vanagu" *LKŽ* (S 187).
24 J. Basanavičius, *op. cit.*, III, 68: geras šeimininkas, skaičiavęs pinigus, tampa turtingu, o pavyduolis, išėjęs su reikalais, tupi visą gyvenimą.
25 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 155-7, 216.
26 „Bei der Geburt rufen einige Nadraver noch die *Laime* oder Goettin der Geburt an". M. Praetorius in J. Balys, *Liet. Liaudies Pasaulėjauta*, p. 80.
27 J. Lasicius, *De diis . . .*, p. 41.
28 *LKŽ*: KrvP (Mrk).

29 Tai mano bičiulio A. Liutkaus dažnai pasakota žemaitiška humoreska.
30 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 10-11.
31 M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai*, 1975, Vilnius, 358.
32 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 119.
33 *LKŽ.*
34 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 175.
35 A. Kossarzewski, *Litvanica* in *Taut. Darb.*, III, 130.
36 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 247-251.
37 *Tautosakos Darbai*, IV, 263-4.
38 *LKŽ* (Erž).
39 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 116-7.
40 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 214.
41 *Taut. Darb.*, IV, 263.
42 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 104.
43 Id. *ibid.*, IV, 117.
44 *Taut. Darb.*, IV, 263-4; plg. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 132.
45 Šia proga galima priminti visiems žinomas sakmes apie *Mėnulį*, įtraukiantį į save šulinin vandens einančią merginą: jos iš esmės nesiskiria nuo vaiko prigėrimo šulinyje.
46 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 115.
47 Id. *ibid.*, III, 315.
48 Id. *ibid.*, I, 104.
49 Plg. pav., istoriją apie nakčia pasiklydusį žmogų, girioje patekusį į savo kaimynei velnių suruoštas vestuves. Pasirodo vėliau, kad kaimynė pasikorusi. *Dubingiai*, 339-340.
50 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101-105.
51 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 113-5. *Spirgučio* reikšmė, prisipažinsime, mums neaiški: gal reikėtų jį prigretinti prie mirusiųjų kulto ir jo santykių su kiaulėmis?
52 J. Basanavičius, *op. cit.*, III, 58.
53 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101-4.
54 *Taut. Darb.*, IV, 203.
55 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 123-4; 125-6; II, 301; IV, 108-9, 109-110, 110-111, 111-112. Įdomus *Taut. Darb.*, IV, 203 duotas variantas, kur *Giltinė* (=smertis), Dievo sukurta, užsimano „ženytis", susilaukia sūnaus ir jį išmokina daktaru. Iš šio vieno varianto dar neaišku, kas galėtų būti tasai, jos labai bijomas, Giltinės vyras.
56 Kiti variantai vietoj *riešuto* vartoja *bačkelę*, seniau naudotą kaip valizą, kartais — Senelio Dievo dovanotą *krepšį* ar net, pagaliau, *geležinį grabą*. Šios substitucijos pasakojimo prasmės nekeičia.
57 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 116-117.
58 J. Basanavičius, *op. cit.*, 131-2.
59 Id. *ibid.*, II, 262-4.

60 *Lietuvių Tautosaka*, III, 643-5; plg. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 191.
61 J. Balys, *Lietuvių Tautosakos Skaitymai*, II, 78.
62 Id. *ibid.*, (Valkininkai).
63 J. Basanavičius, *op. cit.*, II, 186-7.
64 *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, Vilnius, 1969, p. 404; plg. taip pat *Taut. Darb.*, IV, 476.
65 *LKŽ*.
66 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 253.
67 Plg. šalia daugelio kitų, J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 122-3; IV, 78, 113-115.
68 A. Juška, *Liet. Svotbinės dainos*, I, 46.
69 Id. *ibid.*, I, 448.
70 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 10-11.
71 Id. *ibid.*, I, 117-8.
72 Plg. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 124-5.
73 Id; *ibid.*, III, 63.
74 A. Juška, *Svotbinė Rėda* in *Lietuviškos Svotbinės Dainos*, 1880, II, 586 (pastabos).
75 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 8-9.
76 Id., *ibid.*, IV, 125-131.
77 Id. *ibid.*, I, 116-7.
78 Id., *ibid.*, I, 122-3.
79 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101-5.
80 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 104.
81 „Perkunas . . . quercus annosae, szermuksznis . . . alibi Akmo, saxum grandivs . . . a rusticulis adhuc . . . colebantur." S. Rostowski in K. Būga, *Rinktiniai Raštai*, I, 144.
82 S. Rostowski in J. Balys, *Liet. Tautos. Skait.*, II, 22.
83 *Annuae Litterae Societatis Jesu* anni 1600, Antverpiae 1618, p. 550, cituojama in K. Būga, *op. cit.*, I, 144-5.
84 J. Balys, *op. cit.*, II, 22.
85 Žr. *Vulcanus Jagaubis*, IV-1.
86 Plg. G. Dumézil, *Consus et Ops* in *Idées Romaines*, 1969, p. 293-6.
86a K. Būga, *Rinkt. Raštai*, I, 144-5.
87 Otto Glagau in *Lietuvininkai*, Vilnius, 1970, p. 231-2.
88 J. Balys, *Liet. Liaudies Pasaulėjauta*, p. 77-8, kaip seniausius *Laimelės* šaltinius, šalia Praetorijaus (ca. 1690), nurodo lotyniškąjį Kleino giesmyno įvadą (1666) ir Brodowskio (prieš 1744) žodyno rankraštį.
89 Neseniai Vilniuje pasirodžiusi studija (N. Vėlius, *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*, 1977), kuri mus pasiekė jau šį tekstą užbaigus, vieną savo skyrių pašvenčia *Laimių* analizei (p. 56-82). Žingeidus skaitytojas gali tuo būdu palyginti dviejų metodologijų, traktuojančių vieną ir tą pačią temą ir tuo pat metu, rezultatus.
90 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 206.

91 Id. *ibid.*, 205-208. Lenkiškai paskelbtų tekstų santraukos randamos ten pat, p. 420-421.
92 Vilnius, 1976, 110-111; J. Jurginis nurodo T. Narbutt, *Dzieje starožytne narodu Litewskiego*, I, Mitologia Litewska, Wilno, 1835, p. 2-3. Apgailestaujame, negalėdami naudotis T. Narbuto originaliu tekstu.
93 Žr. infra p. 315.
94 M. Davaina-Silvestraitis, *ibid.*, 205.
95 *LKŽ* (KlvD 185).
96 Žr. supra p. 186.
97 Zr. supra p. 138.
98 „Les compagnons de la Fortune" in *Fêtes Romaines*, 1975, 239.
99 „Laumės juosta lietu traukia iš ežerū, upiu" Kossarzewski, Litvanica in *Taut. Darb.*, III, 147. Tas pats autorius tame pačiame tekste ją vadina ir *Laimės juosta*. Plg. taip pat „Laumė vandenį traukia" *LKŽ* (Smn).
100 K. Būga, *R. r.*, II, 323.
101 *Vaivoras* (Vaccinium uliginosum) kitaip dar vadinamas *girtuokle, gervuoge, mėlyne*. Žr. *LKŽ*.
102 O. Glagau in *Lietuvininkai*, 231-2.
103 Pagal K. Būgą, *ibid.* ir uoga ir Laumės juosta turi vardą nuo spalvos *var-, ver-* „žydras".
104 *LKŽ* (Slm) Žr. žodį *gaubėti*.
105 LTR (Pn) in *LKŽ*.
106 Žr. infra *Austėjos* ir *Gandos* analizes.
107 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 124.
108 J. Basanavičius, *Apie gyvenimą vėlių bei velnių*: kartais *Maro deivė* pasirodo viena, karietoj su šešeta juodžių (p. 39), o kitu atveju „Trys jaunos dailios mergos, gražiai baltai apsirengusios ilgais drabužiais (p. 39).
109 *LKŽ* cituoja Kurschat, II, 303.
110 *Taut. Darb.*, IV, 225.
111 Kossarzewski in *Taut. Darb.*, III, 123.
112 *Liet. Pas.*, I, 73.
113 Plg. supra p. 149.
114 Šios žodžių šeimos semantinę distribuciją reikėtų atskirai išstudijuoti. Plg. *lykuoti* „skaičiuoti", „spėti pora ar lyka" (*LKŽ*), taigi tam tikru būdu burti, spręsti ateitį.
115 Žr. *Apie bites ir moteris*, p. 257.
116 Cituojamas J. Balio *Liet. Liaudies Pasaulėjauta*, 80, pastaba 11.
117 Z. Slaviūnas, *Sutartinės*, II, 649-650. Pirmoji užrašyta 1939 m. (informatorė — 75 m. amžiaus), antroji — 1902 (informatorius nežinomas).
118 Id. *ibid.* paaiškinimai, 735.
119 Žr. supra p. 131.

120 Toks, pav., yra prūsų religiją liečiantis Grunau (pp. 94-5) teigimas (Puhvel, *op. cit.*, p. 5).
121 Žr. supra p. 139.
122 J. Balys, *Apie mitologiją iš esmės* in *Naujoji Viltis,* 10, 1977, p. 50-51.
123 *Būdas,* 81.
124 O. Glagau in *Lietuvininkai,* 231-2.
125 J. Lasicius, *op. cit.,* 40.
126 Žr. supra p. 72. ir p. 166.
127 Naudojame dar nespausdintus davinius iš 1978.III.8 d. mūsų seminare skaityto helenisto J. Jacob referato.
128 S. Daukantas, *Būdas,* 29.
129 M. Slančiauskas, *op. cit.,* 124.

TREČIAS SKYRIUS

APIE BITES IR MOTERIS

Skiriu Bitei, iš bičių labiausiai

I. AUSTĖJA

1. *Vardo atstatymas*

Dabartinė reakcija prieš mūsų pirmatakūnų kartos folkloristų ir mitologų kuone visuotinį — kiekvienu atveju monotonišką — dievų ir apeigų aiškinimą *vaisingumu* neturi mums leisti užmiršti ir autentiškų vaisingumo dievų — ar greičiau deivių — buvimo. Štai, pavyzdžiui, Lasicijaus dievų sąraše randame sugretintas net dvi „vaisingumo" deives:

„Sunt etiam deae, *Zemina* terrestris, *Austheia* apum. Vtraque incrementa facere creduntur."

„Yra taip pat ir deivių: *Zemina* — žemės, o *Austheia* — bičių deivė; tikima, kad jos abi skatina augimą (bet drauge ir: gausėjimą, dauginimąsi)"[1].

Pirma mitologo užduotis, sutikus lotyniška renesanso rašyba patiektą teonimą, yra bandyti atstatyti lietuviškąją jo formą. B. Savukynas, recenzuodamas Vilniuje pasirodžiusią *De diis samagitarum* laidą[2], nagrinėja šios rašybos ypatumus, su pagrindu pasisakydamas prieš dievų-nebuvėlių gaminimą su šios rašybos principais nesiskaitant. Asmenvardis *Austheia*, kaip jis teisingai pastebi, gali būti skaitomas dvejopai: kaip *Auštėja*, sugretinant jį su *auščioti, aušuoti* „plepėti", „kalbėti", arba kaip *Austėja*, surišant jį su *austyti* „varstyti duris", ir pasirenka, kaip įtikimesnį variantą, *Auštėja*, turėdamas galvoje „to įvaizdžio semantiką."

Pilnai sutikdami, kad „įvaizdžio semantika" tokiu atveju turi lemiamos reikšmės, mes, atvirkščiai, pasirenkame *Austėja* variantą dėl panašių priežasčių, bet ypač dėl to, kad „semanti-

ka", turėdami reikalo su mitologija, mes suprantame ne vien tik leksikalinės prasmės nustatymą, bet galimai plataus mitologinio konteksto panaudojimą. Štai mūsų argumentai pasirinktajai tezei paremti:

(1) *Auštėjos,* išvestos iš *auščioti* „plepėti" semantizmas iš pirmo žvilgsnio neatitinka bičių prigimtį: bitės yra darbininkės, o ne pletkininkės, dar daugiau — jos mėgsta ramybę ir bitynai paprastai įrengiami „toliau nuo kelių ir nuo triukšmo".[3]

(2) Atvirkščiai, *austyti* yra veiksmažodžio *austi* frekventatyvas, o *austi* reikšmės, pagal *LKŽ,* šitaip išsidėsto:

(a) austi (audeklą)
(b) šen ir ten bėgioti ·
(c) nuolat varstyti, darinėti duris.

Visoms šioms reikšmėms bendras semantinis branduolys — zigzaginis, besikartojantis judesys, atitinkąs ir medaus rinkimą, lekiojant nuo žiedo ant žiedo, ir nuolatinį grįžimą pro „duris" į avilį ir, pagaliau, patį audimą.

(3) Kad korių darymas stereotipiniai lyginamas su audimu (plg. „Išrašė raštelius (audėja) kaip bitės korelius"[4], liudija gausus mįslių inventorius. Šalia

„Sėdi panaitė tamsioj seklyčioj
Audžia be staklių ir be nyčių (bitė)"[5]
„*Neaustas,* neverptas pasidaro šešianytis (korys)"[6],

lyginančių bičių darbą su *audimu,* galima rasti, kaip audimo sinonimus, ir *siuvimą:*

„Smagi panaitė smagiai *siuva* (bitė)"[7]

ir *mezgimą:*

„Gražios panytės,
. . . .
Mezga gražias kurbatkytes (bitės)"[8],

sinonimai, kurie rodo šio įvaizdžio senumą, siekiantį technologinę epochą, kurioje žmonės dar nei siūti, nei megzti nemokėjo.

(4) Pasidairius po kitas indoeuropietines mitologijas, galima įsitikinti, kad bitės-audėjos įvaizdis nėra nei atsitiktinis, nei „poetinis", nei, kaip to norėtų kai kurie mūsų folkloristai, „iš piršto išlaužtas": štai, pav., pas graikus, nimfos, išmokindamos žmones bitininkauti, ne tik perveda žmoniją iš natūros į kultūrą, jų dėka žmonės tuo pat metu padaro ir kitą atradimą — drabužių, slepiančių jų nuogumą, audimą[9].

Ši plati, iš paviršiaus nereikalingai atrodanti argumentacija nėra skirta vien *Austėjos* lietuviškam vardui nustatyti, bet kartu ir pailiustruoti semantinio kalbos plano panaudojimo mitologijos tyrimuose metodologiją. Šalia to, jinai padeda išryškinti ir pirmuosius deivės *Austėjos* figūros bruožus: kaip darbšti audėja, Austėja yra drauge *ir bitė ir moteris*. Čia ir vėl mums į pagalbą ateina graikų mitologija, sutvirtindama mūsų frazeologiniais stereotipais pagrįstus išvedžiojimus: žemės deivės *Demetros* šventėje, vardu *Tesmoforijos*, dalyvaujančios vedusios moterys tą dieną buvo simboliškai vadinamos *melissai*, t.y. bitės[10].

2. *Austėja — šeimynos globėja*

Lasicijaus tekstas, paminėjęs *Žemyną* ir *Austėją* kaip „vaisingumo" deives, šitaip tęsia:

> „ac cum examinantur apes, quò plures in alveos adducant, et fucos ab eis arceant, rogantur."
>
> „ir kai bitės ima spiesti, meldžia (tas deives), kad kuo daugiau jų iš kitur į avilius atvestų ir kad tranus nuo jų sulaikytų".

Nors „augimą skatinančios" deivės ir yra dvi — *Žemyna* ir *Austėja*, nors ir į jas abi kreipiamasi spietimo metu, tačiau meldimosi objektas, atsižiūrint į tekstą, liečia tik vieną *Austėją*, kuri pristatoma čia, bitininkystės plane, kaip „vienintelė tikra motina visų kitų bičių"[11]. Nežiūrint kaip ten iš tiesų gamtoje dalykai vyksta — mus domina tiktai etno-zoologinis požiūris — *Austėja* čia pasirodo, kaip suidealintos bičių motinos, atsakingos šeimininkės figūra: ji visų pirma rūpinasi, kad jos globojamos *šeimynėlės* — taip paprastai vadinamos kiekvieno avilio bičių bendruomenės — daugintųsi ir gausėtų, bet jinai drauge ir saugoja priaugantį jaunimą nuo tranų viliojimo.

Matome, kad apikultūros isotopija čia be jokių sunkumų gali būti suprasta, kaip metaforinis planas, kurio pagalba įsivaizduojama ir galvojama žmogiškos šeimynos santvarka, o toje santvarkoje — gausios šeimos motinos-šeimininkės, atsakingos už visos šeimos gerbūvį, rolė. Šitokia „poetinė" galvosena atitinka, tarp kitko, ir senojoje, Lasicijaus laikų visuomenėje ištekėjusios moters — namų šeimininkės užimamos vietos supratimą: „Pagal *Statutą* už moters ‚galvą' — didesnis išpirkos mokestis, negu už vyro. Ištekėjusi gaudavo vyro namų raktus, kuriuos nešiojosi prie juostos, valdė ir tvarkė visą namų ūkį"[12].

3. Austėja ir jos aplinka

Prieš pereinant į platesnį su bitininkyste surištų problemų nagrinėjimą, reikia vis tik pabrėžti mūsų tekste sugrupuotų deivių: *Žemynos* ir *Austėjos* santykių tamprumą. Šie santykiai iš pirmo žvilgsnio atrodo „natūralūs": vienas iš dažniausių *Žemynos* epitetų — jinai „žiedkelėlė", o bitelė, žalioj lankoj medų kopinėdama, juk aplanko visus Žemynos iškeltus žiedus; *Žemyna* išaugina linus, o *Austėja* prižiūri jų audimą, ir t. t. Į šios studijos rėmus neįeina *Žemynos* asmenybės išryškinimas: priešingai, galima tikėtis, kad *Austėjos* geresnis pažinimas palengvins ateityje ir *Žemynos* bylos nagrinėjimą.

Iš kitos pusės, negalima taip pat, kad ir praeinant, neužregistruoti fakto, kad *Žemynos* ir *Austėjos* pristatymas Lasicijaus tekste tiesioginiai seka kitos dievų poros — *Lazdonos* ir *Babilo* paminėjimą:

„*Lasdona* auellanarum, *Babilos* apum dij sunt"
„*Lazdona* yra riešutų, o *Babilas* bičių dievai".

Turime tad reikalo ne su viena bičių deive, bet su dviem dievais, kurie tačiau, keistu būdu, paduodami, nors ir netoliese, bet ne kartu, ir suporuoti su dviem skirtingomis deivėmis:

bičių, „oro" dievybės	Austėja	Babilas
žemės dievybės	Žemyna	Lazdona

Šio rašinio rėmuose teks užtat bandyti išaiškinti ne tik dviejų bičių dievų skirtingumus, bet ir jų atskiro suporavimo, vienu atveju — su *Žemyna*, kitu — su *Lazdona*, priežastis.

II. BIČIULIAI

1. *Pagalbinė giminystės struktūra*

Visiems, tur būt, dar ir šiandien žinoma, kad „prie bičių — vyrų darbas"[13], kad bitininkauti gali *tik vyrai*[14] ir tik *suaugę* žmonės[15]. — Užsiiminėti bitėmis — tai tas pat, kaip ir užsiiminėti moterimis, — manė senovės graikai, panašiai, greičiausiai, galvojo ir mūsų lietuviai.

Kad šis konstatavimas nereiškia vien tik socialinio darbo pasiskirstymo tarp vyrų ir moterų, rodo itin taiklūs, J. Petrulio vesti apklausinėjimai Merkinės ir Dubingių apylinkėse. Jie atskleidžia naują, bent mūsų iki šiol dar niekur nepastebėtą, socialinį bitininkystės aspektą: „Praeityje ir kone iki pastarojo laikotarpio beveik visi bitininkai būdavo iš šeimų, kuriose augo *keli broliai*. Bitininkaudavęs paprastai *antrasis*"[16] — tokias kuklias išvadas, neieškodamas apibendrinimo, padaro mūsų tautosakininkas.

Šis, iš pirmo žvilgsnio nesuprantamas, bitininko parinkimas paaiškėja, įrašius jį į bendresnius socialinės struktūros rėmus. Kelių sūnų buvimas šeimoje negalėjo nesukelti ekonominių rūpesčių: jiems subrendus, tekdavo, pagal istorinį ir geografinį kontekstą, arba imti gyventi broliavoje, arba dalintis žemę ir skursti, arba, vyriausiam broliui paveldėjus ūkį, kitiems reikėjo iš namų išeiti. Tokiose sąlygose, užsiiminėti bitėmis, tai kartu ir bičiuliautis su kitomis šeimomis, turinčiomis arba norinčiomis turėti bičių, susidraugauti: „Iš būrio brolių bitininkas greit susirasdavo vietą į žentus"[17].

Visa, gana gausi literatūra apie lietuviškas vestuves beveik be išimties aprašo šį komplikuotą scenarijų kaip jaunamartės nutekėjimą į savo būsimo vyro namus. Tai, savaime aišku, nėra reali, o tik suidealinta — nors gal ir dažna — šeimyninė situacija: jei kiekviena šeima turėtų tik po vieną sūnų ir dukterį, toks susigiminiavimas apsimainant moterimis atvaiz-

duotų visai tobulą šeimos struktūros funkcionavimą. Realybė, deja, neatitinka šiam idealiam modeliui. Tai ir paaiškina pagalbinės giminystės institucijos, vadinamos *užkuryste, žentyste* ar *įsodija* egzistavimą, institucijos, kuri, mitiniame plane, atitinka bitininkavimo pagalba sudaromų santykių modelį. Tarp šių, dviejuose planuose išsivystančių santykių nereikia tačiau, mūsų manymu, ieškoti kauzalinio ryšio: bitininkystė nėra tai tik priemonė susirasti sau žmoną, ji siekia, visų pirma, susibičiuliavimo, o jau tarp žmonių, tapusių „giminėmis nuo bičių"[18] lengvai atsirenkami ir būsimi žentai. Kartojame: bitininkystei, kaip pagalbinės giminystės idealiam modeliui, atitinka užkurystė, kaip konkreti, praktiška, daugiau ar mažiau pavykstanti šio modelio realizacija.

Mitinių ir socialinių struktūrų atitikimą patvirtina kad ir toks etnografinis, mums dabar jau suprantamas faktas: brolis bitininkas, „iš namų einąs į žentus, *bites išsiveždavo kaip pasogą*"[19], lygiai taip pat, kaip senovės Graikijoje pirmasis mitinis bitininkas Aristėjus, vedęs vyriausią Tėbų karaliaus dukterį, savo naują giminystę sutvirtina atsiveždamas savo medų[20].

2. *Moralinis kodeksas*

Pirmieji *Austėjos* būdo bruožai, kurie išryškėjo iš jos vardo etimologijos ir iš trumpo ją charakterizuojančio Lasicijaus teksto, būtent, kad jinai — darbšti audėja ir atsakinga namų šeimininkė, leidžia suprasti, kad bitininko — bičiulio, bičiuolio, sėbrino — santykiai su bitėmis, atstovaujančiomis moteriškąją lytį, nėra kokio nors flirtinio pobūdžio, kad, atvirkščiai, bitės ir jų deivė *Austėja* atitinka ištekėjusios, rimtos, visų gerbiamos žmonos-motinos portretą. Tai visų pirma matosi iš bitininko elgesio bičkopio metu: taip kaip graikų *melissa* nepakenčia jokio kvapo, malonaus ar atstumiančio, galinčio priminti kurtizanes ir įpareigoja bitininką prieš kopimą nusiskusti galvą, idant neliktų nė menkiausių kvepalų ar aromatų žymių[21], taip ir lietuvį bitininką „bitės myli bet tik su išskalbtom drapanom"[22], ir jis prisižiūri, kad jo „rūbai būtų švarūs ir netrenktų prakaitu"[23].

Klaidinga būtų manyti, kad kiekvienas vyras jau gali būti bitininku: „Bitės pačios pasirenka sėbrinus"[24], ir reikalavimai, kuriuos jos stato savo bitininkams, sudaro ne tik *bičiulystės kodeksą,* bet atvaizduoja tuo pačiu ir *Austėjos,* šeimyninio gyvenimo globėjos, *moralinį pasaulį.* Šis bičiulystės kodeksas, paremtas bičių nemėgimu ir atmetimu *blogo žmogaus,* yra sudarytas iš visos eilės „blogo žmogaus" definicijų: blogumo bruožams suradus, kaip antonimus, gerumo atitikmenis, galima lengvai susidaryti *gero žmogaus,* idealaus bitės vyro vaizdą.

Sugrupavę ir reziumavę J. Petrulio iš etnografinių ekspedicijų parsivežtus duomenis, galime šitaip apibūdinti blogą žmogų:

(1) Visų pirma, bitės nemėgsta *pavydžių* arba, kitaip išsireiškiant, *kreivų* žmonių: „tiesių žmonių bitės negelia, jos gelia tik kreivus, užtat į bites, joms spiečiant, nereikia žiūrėt iš kampo"[25]. Bitės čia pasireiškia, kaip didžiausios raganų ir jų tarnų priešininkės.

(2) „Bitės, būdamos išmintingos, labai nemėgsta žmonių *piktų*", „ypač nesugyvenančių su kaimynais"[26].

(3) Jos taip pat nepakenčia *šykščių* žmonių, nusikalstančių vaišingumo ir kaimyninio solidarumo dėsniams[27].

Aiškiai matosi, kad čia išvardintos blogo žmogaus ypatybės — tai *socialinio santykiavimo* ydos: bičiulystės kodeksas yra tad ištisai pagrįstas socialinio tamprumo ir gero sugyvenimo principais.

Bičių turimas baudžiamasis kodeksas maždaug toksai:

(1) Bitės prie blogo žmogaus „neina" (spietimo metu),

(2) Jos jį gelia (per bitkopį),

(3) Jos „uždunsta" ir išmiršta,

(4) Jos „neprisilaiko" ir išlekia.

Šią paskutinę bausmę graikiškos bitės pritaiko ir jau anksčiau minėtam *Aristėjui,* kai tasai įsimyli svetimą — *Orfėjaus* — žmoną *Euridikę.* Tačiau tai ir pavyzdys, kuris rodo dalinį dviejų mitologinių modelių — graikiškojo ir lietuviškojo — išsiskyrimą: tuo tarpu kai graikiškasis modelis pabrėžia grynai šeimynines dorybes (žmonos ištikimybę ir vyro nesvetimoteriavimą), lietuviškasis, kaip matysime, organizuoja socialinių vertybių kodeksą, išvystydamas originalią bičiulystės-draugystės dimensiją.

Ši nauja bičiulystės dimensija sudaro, atrodo, vieną iš lietuviškosios kultūros ypatiškumų. Moralinis kodeksas, kurį nustato ir kontroliuoja bitininko santykiai su bitėmis — ir su jų deive *Austėja* — yra iš tiesų socialinio bendravimo kodeksas, taikomas santykiuose tarp bitininkų, — jis konkrečiai realizuojasi kontraktualine, abipusių įsipareigojimų forma.

Norint suprasti šią savitą interindividualinių santykių formą, reikia visų pirma pabrėžti, kad nei bitės, nei jų gaminamas medus neįeina į komercinį kapitalizmą charakterizuojančią, pinigų cirkuliacija pagrįstą generalizuotų mainų sistemą: nei bitės, nei medus lietuviškoje visuomenėje iki XX-jo a. pradžios nėra nei parduodami nei perkami. Tuo tarpu kai atliekantis medus išdalinamas bičiuliams, kaimynams, gimdyvėms ar, Kūčių dieną, elgetoms[28], bičių pirkimas ar pardavimas buvo sankcionuojamas, žmonių įsitikinimu, nesisekimu bitininkauti[29].

Užtat ir bičių dauginimasis ir jų cirkuliacija buvo pagrįsti visai kitais principais. Turint galvoje, kad bitės išmintingos ir moka atskirti gerą žmogų nuo blogo, normalu, kad bičių spiečius pats pasirenka savo naują gyvenvietę ir savo bitininką. Šitoks jų persikėlimas iš esmės nesiskiria nuo merginos nutekėjimo į kitą šeimą: ir vienu ir kitu atveju tarp dviejų šeimų — ar tarp dviejų bitininkų — susidaro „giminystės" ryšiai, kuriuos nepakanka apibūdinti kaip „bendrą bičių valdymą"[30], lygiai kaip išleista marti nėra abiejų šeimų „valdoma" nuosavybė.

Kaip ir ištekėjimo, taip ir spietimo atvejais šį „natūralaus pasirinkimo" procesą galima pagerinti ir patvarkyti, šeimos tėvui ar bitininkui padedant pasirinkti — ar pačiam išrenkant — adresatą. „Bičiuliu tapdavo suėmęs arba padėjęs suimti išlėkusį spiečių. Norintis su kuo bičiuliauti sakydavo ‚spiečius tuoj eis, pas mane trūksta — pasirūpink klodą (kelminį avilį)'; suinteresuotas tapti bičiuliu prašydavo avilio skolinti, sakydamas: „Prieteliau, būkim bičiuliais, paskolink šeimynėlę"[31]. Matome, su kokiu atsargumu, su kokiu barokišku mandagumu atliekami šie pirmieji žingsniai: pasidalinimas

bitėmis nėra nei jų davimas, nei dovanojimas; atvirkščiai, bičių „savininkas" vaidina neturintį avilio, tuo būdu bičių davimą paversdamas jam jas gaunančio daroma paslauga; norintis bičių įsigyti savo ruožtu prašo „paskolinti šeimynėlę", pabrėždamas iš tokio paskolinimo išeinančius naujus įsipareigojimus.

Šie abipusiai įsipareigojimai ir sudaro „giminystę per bites", vadinamą *bičiulyste*: tai spiečiaus suėmimo metu sudaromas implicitinis kontraktas, kuriuo užsiangažuojama laikytis bendro, mūsų jau peržiūrėto, moralinio kodekso, pagrindžiančio jų dviejų draugiškus santykius. Žinoma, praktiškai galvojant, galima sakyti, kad bitininkas pats iš anksto pasirenka sau bičiuliu padorų žmogų: tačiau susibičiuliavimas yra sutartis, sankcionuojama bičių perleidimu kaip jos tvirtumo garantija.

Grįžkime kiek atgal, prisimindami, kad bitininkai socialiniu atžvilgiu sudaro atskirą, savarankišką visuomenės sluogsnį, susidedantį iš „antrųjų brolių" ar iš viso iš „atliekamų" tėvo sūnų, negalinčių pretenduoti į paveldėjimą. Užtenka tik įsivaizduoti, kad mūsų iki šiol nagrinėti bi-polariniai bitininkystės santykiai išsiplečia ir pagausėja, sudarydami ištisą bičiulysčių tinklą: tada turėsime reikalo jau nebe su pavieniai suporuotais bičiuliais, bet su didesnėmis ar mažesnėmis bitininkų grupėmis, kurių narius riša tamprūs draugystės ryšiai: „Jie visi bitnykaĩ, eina iš vieno"[32], — taip apie juos tada kalba žmonės.

Gerai žinoma, kokią rolę Vakarų Europos viduramžiuose suvaidino tokie atliekamų sūnų, visokioms avantiūroms pasiruošusių, laimės ieškančių bernų būriai: Ispanijos atkariavimas, Rytų Vokietijos kolonizacija, Kryžiaus karai skaitomi ryškiausiais jų veiklos nuopelnais. Aleksandro Dumas romanai išgarsino dar XVII a. plačiai žinomus Gaskonijos kadetus, t. y., „pagramdukus". Panašiu modeliu vėliau Rusijos Imperijoje buvo organizuojamos Kadetų mokyklos. — Atrodo, kad yra rimto pagrindo žiūrėti ir į mūsų bičiulijas, kaip į originalias lietuviškojo feodalizmo socialines formas: jų buvimas, išaiškinamas ir jaunų vyrų pertekliumi ir tampriais draugystės ryšiais, palengvintų suprasti iki šiol dar neatsakytą istorijai statomą klausimą — Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės ekspansijos, prasidėjusios pavieniais *žygiais* į Rytus ir pasibaigusiais didžiulių teritorijų užkariavimu, priežastis ir priemones. Prisiminus, kad lietuvisko-

ji „biciulewstwo" slaviškoje kanceliarijos kalboje žinoma jau nuo XIV a.[33], ši hipotezė remiasi ne tik kultūriniais, bet ir istoriniais argumentais. Ją patvirtina ir M. Stryjkowskio užrašytas mitas, pagal kurį pirmasis prūsų karalius *Vaidevutis* sutvarkęs savo valstybę bičių pavyzdžiu[34]. Mūsų siūlomas *bičiulystės* aiškinimas padeda suprasti šios „bičių santvarkos" prasmę. Mus domina, žinoma, ne Prūsų karalystė ir jos tikroji santvarka, bet faktas, kad tokia mitologiniai politinė koncepcija galėjo būti minima ir suprantama Lietuvoje keliems šimtmečiams praėjus.

4. *Bandžiulystė*

Kalbant apie *bičiulystę,* negalima šios sąvokos nesugretinti su *bandžiulyste*: šalia *bičiulio* ir *bitininko* — „draugo" sinonimų — maždaug ta pačia prasme dar ir šiandien vartojami žodžiai *bandžius, bandžiulis, bandininkas,* o *susibandžiauti, susibandžiuliauti* reiškia „susidraugauti"[35]. Šis sugretinimas mums atrodo reikšmingas: tuo tarpu kai bičiulystės „materialinė bazė" yra bitininkystė, bandžiulystės pagrindu laikoma žemdirbystė. *Austėjos* ir *Žemynos* suporavimas, rastas mūsų pradiniame tekste, čia ir vėl pasikartoja. Tai dalinai pateisina ir mūsų nukrypimą nuo pagrindinės temos.

Banda yra vienas iš tų senų indoeuropietiškų žodžių, kurių proga paprastai kalbama apie bendras — t.y. panašias ir skirtingas — indoeuropiečių tautų kultūrines, socialines ir ekonomines institucijas[36]. Dabartinė, dominuojanti šio žodžio reikšmė — tai galvijų *banda* „kaimenė", „keltuva". Bet *banda* reiškia kartu ir „nauda, turtas": šios dvi prasmės, bendros ir lot. *pecus,* primena tolimą senovę, indo-europiečių, užsiimančių gyvulininkyste, nomadavimo laikus. *Nauda,* savo ruožtu, suprantama visa tai, ką žmogus gauna iš savo ūkio ir kas jam leidžia „pragyventi". Iš čia ir kita, šalutinė *bandos* reikšmė — „duonos kepalas", duoną suprantant platesne prasme, kaip pagrindinį prasimaitinimo šaltinį: „gyventi ant svetimos duonos" reiškią būti kitų išlaikomu.

Artima šiai „nedidelio kepalo" prasmei yra ir kita šio žodžio reikšmė — „pasėlys", „samdininko, ūkininko sūnaus ar jo

jaunesniojo brolio pasisėti javai ar linai", iš kurio ir išvedami dariniai *bandžius, bandžiulis, bandininkas*.

Bandininko prasminė struktūra yra tad panaši į *bitininko* reikšmių išsidėstymą: bandininkas, kaip ir bitininkas, pirmiausia apibūdinami pagal savo ryšius su žeme ar bitėmis, o jau po to — pagal jų tarpusavio santykius su kitais bandininkais ar bitininkais, santykius įgaunančius draugystės formą. Ryšys su žeme ar su bitėmis nėra pats sau tikslas, o tik simbolinė priemonė nustatyti kontraktualinio pobūdžio santykius tarp dviejų asmenų: „pasėlys" nėra nei pati žemė, nei atlyginimas jos vaisių forma: „susiderėjimo" metu tai tik abipusis įsipareigojimas, liečiantis ateitį. Tačiau skirtumas tarp bičiulystės ir bandžiulystės tuojau paaiškėja: tuo tarpu kai bičiulystės pagalba nustatomi santykiai tarp dviejų *lygių*, tam pačiam socialiniam sluogsniui priklausančių bitininkų, bandžiulystės ryšiai yra *hierarchiniai*, jie susidaro visų pirma tarp gaspadoriaus ir bandininko.

Banda, kaip figūratyvinė šitokių hierarchinių santykių išraiška, negali nepriminti Vakarų Europos viduramžiams charakteringų *léno, feodus* sąvokų, kuriomis remiasi visa to meto feodalinė santvarka; vasalas gauna iš savo siuzereno žemę-feodus ne į nuosavybę, bet, bent ankstyvuose viduramžiuose, kaip priemonę išsimaitinti, jis yra savo siuzereno „išlaikomas", už tai priimdamas tam tikrus įsipareigojimus. Žymus prancūzų istorikas Marc Bloch įrodė, kad tokia feodalinių santykių struktūra nėra būdinga vien valdančiai aristokratų klasei, kad jinai organizuoja ir tvarko visus visuomeninius santykius ir, būtent, žemės viešpačio ir valstiečio santykius.

Bandžiulystė skiriasi nuo *bičiulystės* dar ir jų pagalba nustatomų draugystės ryšių apimtimi: tuo tarpu kai bičiulystės ryšiai sujungia vyrus, gyvenančius skirtinguose sodžiuose ar net kituose valsčiuose[37], bandžiulystė jungia visus vieno kaimo, nors ir skirtingiems gaspadoriams „priklausančius" jaunus vyrus, vieno kaimo jaunimą. Kaip matome, tai dvi skirtingos socialinės organizacijos formos, — klaidinga būtų manyti, kad visus feodalinius santykius būtinai reikia užtempti ant vieno kurpaliaus. Tokios tą pačią duoną valgančių, tuos pačius darbus

dirbančių *bernų* draugijos primena, pav., frankų *baronus*, laisvus žmones, ankstyvojojo feodalizmo metu kaimais įsikūrusius naujai užkariautose Galijos — būsimosios Prancūzijos — žemėse, priklausančius, — geriau pasakius — paklusnius — dažnai jų pačių išsirinktam karvedžiui. Socialinės struktūros panašumai kartais atsiliepia ir leksikoje: kaip nepalyginti, pav., mūsų *bandininkų*, t.y., „bendraduonių" su prancūziškais, nuo Karolio Didžiojo laikų žinomais *compagnons* (žodžiu, kilusiu iš *cum-*pan*-ionem, taigi, irgi „bendraduoniais"), sudarančiais nuolatines karvedžių palydas. Tai, savo ruožtu, primena ir kitą lietuvišką *bendrų* instituciją — šiuo vardu slavų kalba rašytuose valstybiniuose aktuose buvo vadinami valstiečio ūkio dalininkai, bendrai naudojęsi žeme[38].

Draugiški, vieno kaimo bernus rišą santykiai ir jų karinga tradicija buvo išlikusi Lietuvoje dar iki XX a. pirmosios pusės: mano vaikystės prisiminimuose iš Kupiškio apylinkių visai gyvi vieno kaimo, be jokių rimtų priežasčių, „išėjimas" prieš kitą kaimą, o Prienų apylinkėse „mūšiai" tarp atskirų kaimų, vykstą nustatytu — Velykų ryto — metu buvo išsilaikę kaip kuone ritualinė tradicija.

Tokių vyrų bendruomenių buvimą liudija ir Kupiškio apylinkėse išlikusios, Sekminių antrą dieną organizuojamos *bundinykų pautienės*[39]. Pažymėtina taip pat, kad ta proga kaimo vyrai statydavo savo *Bundinykų kryžių*: žinodami, kad toks kryžius senoviškai buvo vadinamas *krikštas*[40] ir kad prieškrikščioniškos kultūros rėmuose jis reiškė kokio nors įvykio pradžios atžymėjimą, negalima nepagalvoti apie viduramžiuose plačiai žinomus „gegužės laukus", t.y., gegužės mėnesį vykstančias visų ginklą nešiojančių vyrų sueigas, kurių metu buvo nusprendžiama, ką priešu pasirinkti, į kurią pusę vykti jo ieškoti.

Prie tų karingų kaimo jaunimo tradicijų, prie jų ruošiamo Bundinykų pokylio, reikia pridėti dar vieną kupiškėnų išsaugotą parengimą — bandininkų - artojų tuo pat metu organizuojamą savotišką lietuvišką *corrida* — *jaučių badytines*[41]. Nors ir sutapdamos su Sekminių — galvijų šventės data, badytinės yra tačiau pačių bundinykų šaunumo ir kovingumo varžytinės, panaudojančios kiekvieno atskirai kovai paruoštus jaučius. Pati

badytinių eiga, kurios tikslas, eliminuojant vieną po kito silpnesniuosius, atrinkti stipriausiąjį iš jaučių, paskelbiant jį *viršininku*, parenkant tuo pačiu ir jo padėjėjus, rodo, kad bandininkai, sudarydami laisvų bernų drauguomenę, turėjo ir savo hierarchinę santvarką, šiuo originaliu būdu išrinkdami savo vadus.

Bandžiulystės byla, prisipažįstame, toli gražu dar nėra galutinai sutvarkyta: istoriniai tyrinėjimai ją neabejotinai papildys. Tačiau eilinis geros valios skaitytojas-nespecialistas labai klystų, manydamas, kad šios rūšies hipotezės yra vien tik fantazijos padarai, kad kažkur, pavyzdžiui, istorikų darbuose, glūdi kitokia, tvirtai pagrįsta teisybė. Taip nėra: ankstyvųjų viduramžių istorikai, norėdami išaiškinti feodalizmo atsiradimą, jo įvairias formas ir vystymąsi, randasi ne ką geresnėje padėtyje: neįsivaizduojamai menkas panaudojamų rašytinių dokumentų kiekis, jų interpretacijos sunkumai, keleta archeologinių paminklų, kelios dešimtys žodžių, kuriems galima bandyti atstatyti jų prasmės istorinę raidą, — visa tai sudaro pamatus, kuriais grindžiami istoriniai veikalai ir teorijos. Tai nesumažina šių darbų vertės, bet neleidžia su skepticizmu žiūrėti nei į kultūrines tradicijas, nei į mitologinius įnašus.

Grįžtant prie bandžiulystės, reikia pasakyti, kad jinai abejose *Lietuviškose Encilopedijose* — tiek Bostono, tiek ir Vilniaus *Mažojoje Enciklopedijoje* — iš karto painiojama net su dviem skirtingomis socialinėmis institucijomis: su *brolava*, sudaryta iš vienoje vietoje, neišsiskirsčius, gyvenančių vedusių brolių, netekėjusių seserų ir brolvaikių, ir su *aveline bičiulyste*, prie kurios bent trumpai teks grįžti vėliau, susipažinus su pačios *avies* etno-kultūriniu statusu.

III. BUBILAS

1. *Babilas ar Bubilas?*

Lasicijaus užrašyto bičių dievo *Babilos* vardas atitinka M. Strijkowskio bičių demono *Bubilos* pavadinimą[42]. Abu žodžiai: *babilas* ir *bubilas*, pagal *LKŽ*, reiškia „storulis", „didelis storas žmogus", abu jie atrodo onomatopėjinės kilmės. Tačiau vienodi priebalsiniai rėmai: *b - b*, pagal pasirenkamą balsę,

duoda du „garsų pamėgdžiojimo" variantus: *b - a - b* ir *b - u - b*. *Babaliuoti* reiškia „niekus kalbėti", *bābaras* — „plepys, barškalius", o *būbti* „ūžti", *būbauti* „ūkštauti":

„Tai kad gražiai *būbia* bitinėlis" *LKŽ* (Rš)
„Viena bitis stipriai *būbauja* aulyje" *LKŽ* (Sr)

Šis garsinis įvaizdis leidžia pasirinkti etimoną mūsų dievaičio vardui išaiškinti, bet jo neužtenka nei *babilo* nei *bubilo* reikšmei „storulis" pagrįsti. Užtat šalia *bubilo* randamas *bubinas* — į juos galima žiūrėti kaip į vienos šaknies skirtingų priesagų žodžius — atneša papildomų informacijų: *bubinas* visų pirma reiškia „bičių tranas", o šalia to — „bugnas" (plg. „Jo pilvas išvirtęs kaip bubinas" *(LKŽ* (Jušk). Šių dviejų reikšmių koegzistencija įdomi tuo, kad, surišdama mūsų etimoną su bičių pasauliu, jinai drauge paaiškina ir perėjimą iš garsinio į vizualinį įvaizdį: būgnas ne tik garso šaltinis, jis kartu ir regimoji — storo tūrio — figūra.

Dar daugiau: *bubinas, bubilas* ir *bubelis* tautosakoje traktuojami kaip sinonimai:

„Ant *bubilo* kalno su geležiniais jaučiais aria" *LKŽ* (Jrg).
„Ant *bubelio* kalno geležiniais jaučiais aria" *LKŽ* (Ss).

— tai mįslės, kurių atsakymas: „avį kerpa su žirklėmis ant stalo", ir kurias galima sugretinti su

„Ant *bubino* kalno su geležinėmis akėčiomis akėja" *LKŽ* (Jrg)

— tos pačios frazinės struktūros mįsle, reiškiančia „šukuoja galvą": visos trys jos pagrįstos tuo pačiu *tertium comparationis* — „išpūsta sfera", kurią atitinka vienu atveju „avis", o kitu — „galva".

Kad ši „išpūsta sfera" gali būti specifikuojama ir pritaikoma „storuliui", ar geriau — „storpilviui" apibūdinti, rodo kad ir šis dar vienos mįslės pavyzdys:

Stovi šakės, ant tų šakių *bubilys*, ant to *bubilio* avilys"
(*LKŽ*: LTR Antz),

O mįslės atsakymas — „žmogus".

Mūsų manymu, reikia tad į *babilą* žiūrėti, kaip į *bubilo* variantą, gautą, ant bendro garsinio pagrindo, kontaminacijos būdu, o *Bubilą* priimti kaip bičių dievą — neužmirštant, žinoma, jo „demoniško" aspekto, —

(a) atitinkantį *trano* poziciją bičių pasaulyje,
(b) pasireiškiantį *būbavimu* ir
(c) pasižymintį *storumu*, storu liemeniu arba pilvu.

Turint galvoje, kad storumas, o ypač pilvotumas dar ir dabar mūsų kultūroje yra išorinis perdėto, besaikio valgumo, ėdrumo požymis, opozicija tarp dviejų bičių dievų — *Austėjos*, gėrybių gamintojos ir saikingos šeimininkės, ir *Bubilo*, besaikio vartotojo, smaguriautojo, nuo kurio jinai turi ginti savo avilį ir biteles — žymiai išryškėja.

2. Gauruotumas

Tai, kad *bubilas* *LKŽ* duodamuose pavyzdžiuose pasirodo tik perkeltoje „storulio" prasmėje, ir ypač tai, kad jo branduolinę reikšmę galima atstatyti tik iš jo vartojimo mįslių formulėse — kur žodžių prasmė dažnai jau lietuviškai nebesuprantama — rodo šios leksemos archaiškumą. Tai paskatina mus susidomėti ir mįslėse randamu sugretinimu tarp *Bubilo* ir *avelių*. Šalia jau patiektų pavyzdžių, galima pacituoti dar vieną tokios rūšies mįslę:

> „Avis bubelė bevedama priėst (verpstė, beverpdama vilnas, pilna stov)" *LKŽ* (Pr. LXVII, 34).

Prie „išpūstos sferos" įvaizdžio *Bubilo* figūrai suprasti reikia tad pridėti dar vieną jo bruožą — gauruotumą, kuris atitinka trano-bitinėlio bendrai išvaizdai, ypač kad ir *tranas* savo ruožtu, šalia savo kaip „bičių patino" reikšmės, aptaria žmogų, kuris „nieko nedirba, gyvena kitų darbu; išnaudotoją" (*LKŽ*), papildydamas jau turimą *Bubilo* charakteristiką.

Mums artimų latvių etnografiniai daviniai ateina čia į pagalbą: „Jei kurio žmogaus veidas, krūtinė, rankos, kojos plaukuoti, jis vadinamas ‚bičių tėvu' . . . (ir) sakoma, kad jam labai sekasi bitininkauti"[43]. Vyro plaukuotumas dar ir šiandien mūsų kultūriniame kontekste atžymi jo aukštas seksualines kvalifikacijas. *Bubilo* gauruotumas, prisidėjęs prie jo besaikingumo maisto srityje, tik patvirtina plačiai konstatuotą mitologinį reiškinį — dažną alimentarinės ir seksualinės isotopijų sutapimą, vienos iš jų metaforinį vartojimą kitai išreikšti. Šitoks

atitikimas nebekelia jokių abejonių, kai reikalas eina apie tokio dviprasmiško produkto kaip *medus* keliamas pagundas.

3. Avys ir vilnos

Nustačius, kad avys ir vilnos gali būti lietuviškame kontekste vartojamos kaip seksualiniai simboliai žymiai padidina gana gausių etnografinių tekstų įskaitomumą. Imkime, pav., kad ir šį vakaronių aprašymą: „Kernavės apylinkėje, kaip ir kitose Lietuvos vietose, moterys rinkdavosi į vakarones . . . Mergaitės ir jaunos moterys su savo rateliais rinkdavosi paeiliui viena pas kitą ir verpdavo *tik linus* . . . *Vilnas* daugiausia verpdavo vyresnės moterys, nes mergaitei *kažkodėl* vilną verpti buvo „gėda"[44]. Mergaičių „gėda" mums, atvirkščiai, visai suprantama.

Aiškesnė darosi ir piršlio kalba, kai jis sužieduotuvių metu ima šaukti dar nepasirodžiusią nuotaką: „Mamut, kur yra mergelė? Žalių rūtelių, linų žiedelių, *avies gaurelių* reikia!"[45]. Suprantama, kodėl jaunųjų lovon per sugultuves „dedamas duonos kepalas . . . arba *sauja vilnų*"[46]: paaiškinimas, „kad avys veistųsi" yra tiktai dalinė šio ritualinio fakto racionalizacija. Išryškėja ir vestuvių metu, po apgaubimo nuometu, t. y. po galutinio priėmimo į šeimą ceremonijos daromi „aukojimai namų dvasioms" (mes sakytume: kontraktualinių santykių sudarymas tarp marčios ir visų jos būsimą gyvenimą sudarančių veikėjų): šis ritualas atliekamas vedant marčią nuo vieno veikėjo-objekto prie kito, tuo tarpu kai jinai, užmesdama juostą ar drobulę ant kiekvieno iš eilės, „apdovanoja" krosnį, vartus, priekrosnį, vaiką, kiaušinienę, košę, duoną, *avį*, šulinį, šluotą ir t. t.[47]. Reikšmingas yra faktas, kad visoje šioje jos būsimo gyvenimo intymiųjų bendradarbių draugėje iš naminių gyvulių pasirodo viena tik *avis*, kuri tuo būdu pabrėžtinai priskiriama marčios veiklos sferai. Užtat, nors ir neturint pakankamų davinių, kuriuos, reikia tikėtis, patieks mums kultūros istorikai, ir galima savęs klausti, ar taip vadinamoji *avelinė bičiulystė* — ar *bandžiulystė* — nėra išaiškintina, kaip susidraugavimo „per moteris" — o ne per vyrus — socialinė forma.

4. *Bubilas ir Lazdona*

Grįžimas prie latviškų etnografinių šaltinių ir vėl leidžia sugretinimą avių su bitėmis: iš 1796 m. balandžio mėnesio išlikusį oficialų skundą, pav., išdėstantį „kad kažkas antrą Gavėnios sekmadienį į bityną įleidęs gyvą *ėriuką*, nežiūrint kad tvoros buvo tvirtos ir varteliai uždaryti"[48], galima suprasti tik identifikuojant ėriuką su jaunu bičių tranu, grąsinančiu išvesti visą bityną. *Tranauti*, pagal K. Būgą[49], lietuviškai reiškia „novum quaerere domicilium apum examini": suprantamas tad darosi ne tik *Austėjos* rūpestis apginti jaunas biteles nuo tranų, bet ir *Bubilo* — „viliotojo", „iš kelio vedėjo" vaidmuo.

Viskas, žinoma, priklauso nuo pasirinkto pažiūros taško: kai viename iš retų, mūsų užtiktų užkalbėjimų mergaitė bičių spietimo metu bando įkalbinti bitinėlį apsistoti jos rūtų darželyje:

> „Bitelės, ateikit į mano darželį! Čion su žiedeliais, *bitinėlis*, eikš į mano darželaitį. Čion angelų lovaitės, minkšti patalėliai, pasilsėste."[50],

aišku, kad tai reiškia ne norą prisivilioti bites — kuriomis jinai neturi teisės užsiimti, — bet meilės ilgesį.

Bubilo, kaip smaližiaus ir viliotojo, o išoriniai — storulio ir gauruočio portretas atrodo pakankamai ryškus, kad jį galima būtų atskirti nuo *Austėjos*, o tuo pat metu ir sugretinti su *Lazdonos*, su kuria jį suporuoja Lasicijaus tekstas, figūra.

Riešutų svarba, ypač saldainių dar nepažįstančioje visuomenėje, yra neabejotina. Kad tai ypatingas smaguriavimo objektas, dalinai palygintinas su medumi, galima suprasti ir iš pasakojimo apie du ponus, kartą susiginčijusius, ką greičiau galima pasotinti, kiaulę ar žmogų. Susiderėję, jiedu davė riešutų kiaulei, kuri, prisisotinusi, liovėsi ėsti, tuo tarpu kai žmogus, nors ir persisotinęs, pamatęs ant žemės pabertus riešutus, ėmė juos rinkti ir griaužti[51]. Pasirodo, kad žmogus nuo gyvulio skiriasi ne tik tuo, kad nebeištroškęs geria degtinę, bet kad ir riešutus, persivalgęs, gali ir toliau krimsti: *Lazdonos* globojami riešutai, vesdami žmogų prie besaikingumo, negali nepriminti vieno iš pagrindinių *Bubilo* bruožų. Reikia taip pat neužmiršti, kad *Ragana*, pasigrobusi vaikiuką ir besiruošdama jį valgyti,

peni dar jį prieš tai *riešutais ir šutintu pienu*[52] idant jo mėsa būtų švelnesnė: prie *Raganos*, kaip lietuviškojo gastronomijos autoriteto, teks grįžti kita proga, čia tik pabrėžiant jos sugebėjimą atrinkti skanėstus.

Riešutai, pagaliau, tai ne tik smaguriavimo objektas, bet ir prisiviliojimo priemonė, kurią naudoja, atrodo, moteriškoji lytis:

„Ne del uogužiu
Šimtą mylužiu jojau,
Ne del *riešutu*
Tave jauną žiurėjau"[53]

Pagal S. Daukantą, per visą piršlybų laiką „motyna jaunąjį ir piršlį riešutais maitino", ir tik per sužieduotuves jaunieji „keimerį riešutą suvalgė"[54].

Šios studijos apimtis neleidžia plačiau įsigilinti į gana gerai dokumentuotą riešutų problematiką. Mūsų ribotam tikslui užteks pažymėti išryškėjusias respektyvias *Bubilo* ir *Lazdonos* funkcijas: tuo tarpu kai *Bubilas* pasirodo, kaip vyriškas, aktyvus, net agresyvus viliotojas ir smaguriautojas, *Lazdonos* rolė — teikti moteriškajai lyčiai pasyvias viliojimo priemones — riešutus.

IV. MARTAVIMAS

1. *Aukos Austėjai*

A. Juškos *Svotbinėje Rėdoje* šitaip aprašomas vienas iš pagrindinių vestuvių epizodų:

„Po marčpiečio jaunoji išeina iš užstalės ant vidurio aslos. Į ratą išėjusi, geria *midų* arba vyną ir *lieja į aukštą, į lubas*, o paskui eina šokti su jaunuoju. Pašokę triskart aplinkinį, pasibučiuoja ir sėdasi atpent į stalą"[55]

Šio ritualo bendroji reikšmė maždaug aiški, vestuvių sintagmatikoje jis įsirašo jau po sugultuvių ir po nuometo uždėjimo, kurio metu marti, abiejų šeimų atstovų apsupta, pereina iš vieno „luomo" į kitą. Todėl vienos marčios išėjimas į aslos vidurį ir šokis su jaunuoju yra viešas, oficialus naujai susidariusios šeimos apskelbimas, visiems vestuvių dalyviams —

giminėms, gentims ir kaimo visuomenei dalyvaujant. Tuo labiau reikšmingas darosi apeiginis gėrimas midaus arba vyno (o vynas — tai obuolių[56], kurių reikšmė mums žinoma, sunkos mišinys su midumi) ir jo liejimas į lubas. *Svotbinės Rėdos* komentatoriai, atkreipę dėmesį į šį „būdingą veiksmą", pastebi, kad „apeiga savita veliuoniškiams" ir bando ją aiškinti, sugretindami liejimą į lubas su nuotakos kojų mazgojimu ir alaus liejimu į akis sužieduotuvių metu. Toks aiškinimas, ieškant bendro vardiklio *skysčio* liejime, o ne ritualo semantizme, žinoma, nieko neduoda. Komentatorių kruopštumas tačiau nepailstantis: savo paskutinėje pastaboje jie pažymi, kad „naujaisiais laikais liejimas vandens arba gėrimo iš stiklinės *į viršų* težinomas prieš išvykstant į jungtuves arba į vyro šalį"[57]. Liejimo į lubas faktas tad užregistruojamas kaip nebe specifinis vieliuoniškiams, tiktai jis įrašytas jau į kitą, bet panašią — marčios atsiskyrimą nuo savo šeimos pažyminčią — vestuvinio teksto vietą.

Nepasitenkinant vien tik vestuvinėmis apeigomis, bet apžvelgus ir gimtuves liečiančią medžiagą, galima rasti krikštynų puotos aprašymą, prasidedantį tuo, kad „gaspadorius patsai pradeda nuo pirmo ligi paskutinio visus čėstavoti. Ir kožnas, savo porciją gerdamas, turi lašą palikti arielkos ir *į lubas* pasišokėjęs *pilti*:

— Vivat, ant šimto metų! O po šimto metų kapa vaikų kad teip būtų! Vivat, kad teip būtų!"[58].

Tas pats ritualinis liejimas į viršų, lydimas įvykiui pritaikytų šeimos gausėjimo linkėjimų, skiriasi nuo vestuvinį šokį pradedančio liejimo tiktai jau subanalinto gėrimo — degtinės vartojimu.

Trečias panašus, mūsų užtiktas dokumentas aprašo tą patį liejimo žestą ir vėl skirtingame kontekste — apsėdų metu. O apsėdai, kaip žinome, tai viena iš jau gana toli pažengusių piršlybų fazių, kurios metu „mergaitė su savo artimiausia drauge vaišina (jaunikį) apsėdusios iš abiejų šonų" (*LKŽ*). Kaip ir pirmaisiais dviem atvejais, ši apeiga turi viešo pobūdžio: piršliui susitarus su tėvais, skubiai siunčiamas į kaimyniją vaikištis pakviesti ne tik merginos draugę, bet ir daugiau liudininkų:

„Tuoj vienas kur drąsesnis pliūpt *stiklą gėrimo į lubas* ir sako: — Kad bitelės geriau šokinėtų!"[59]

Tuo būdu, nuo vestuvių pereidami prie krikštynų, o nuo jų sugrįždami į „sužieduotuves", randame tą patį liejimo į viršų ritualą: veliuoniškių vestuvėse pasirodęs kaip izoliuotas reiškinys, praplėtus kiek- horizontus, tampa bendralietuviška stereotipine apeiga. Lygindami tuos tris aprašymus, mes pakeliui prarandame vestuvėse minimą *midų*, pakeistą banalia degtine arba šiaip neprecizuotu gėrimu: tuo tarpu žinome, kad midaus vartojimas šiomis progomis buvo seniau plačiai paplitęs visoje Lietuvoje. Ir atvirkščiai: paskutiniame aprašyme surandame mitinę šio ritualo intenciją — jis skirtas *bitelių* šokinėjimui paskatinti.

Turėdami galvoje,

(a) kad visos šios ceremonijos surištos su merginos perėjimu į moterų luomą;

(b) kad *Austėja*, kaip matėme, yra ištekėjusias, vaikingas moteris globojanti deivė;

(c) kad pats apeiginis žestas surištas su *midumi* ir *bitėmis* — galime su pagrindu interpretuoti tokį ritualinį nuliejimą, kaip aukojimą deivei *Austėjai*.

Iš kitos pusės, atsimindami mūsų jau pabrėžtą *Austėjos* ir *Žemynos*, kaip „augimą skatinančių" deivių, artumą, bet drauge ir faktą, kad *Žemynai*, kaip „žemiškai" dievybei, aukos gėrimo pavidalu nupilamos *į žemę*, drąsiai galime aiškinti, kad *Austėjai*, „orinei" dievybei, skiriamos aukos liejamos *į orą*, į lubas. Šios vaisingumo deivės dalyvavimas iškilmėse paaiškina kartu ir visuose tekstuose pasikartojantį *šokinėjimo* paminėjimą: pirmu atveju aukojamas midus nuliejamas prieš vestuvinį šokį, per krikštynas kiekvienas svečias nulieja gėrimą „pasišokėjęs", o per apsėdus linkima, kad „bitelės geriau šokinėtų". Tai dar vienas įnašas į seksualinę, vaisingumo simboliką.

2. „Kad mes buvom jaunos marčios . . ."

Mūsų pastebėtas glaudus ryšys tarp *Austėjos* ir moters šeimyninio ir socialinio statuso keitimo — sužieduotuvių, vestuvių ir krikštynų — ceremonijų verčia truputį giliau

pažvelgti į *martavimo* instituciją. Žodis *marti* lietuvių kalboje turi dvi skirtingas pagrindines reikšmes:

— *marčia* vadinama nutekėjusi moteris, išeinant iš jos naujos šeimos (šešuro, anytos, dieverių ir mošų) matymtaškio;

— *marčia* vadinama moteriškos lyties žmogysta, atsižvelgiant į jos priklausymą tam tikrai amžiaus klasei.

Šios amžiaus klasės ribų nustatymas reikalauja papildomų paaiškinimų. Pagal *LKŽ*, žodis *marti*, vartojamas šia antrąja reikšme, savo ruožtu suriša taip vadinamą moterį su trimis skirtingais, bet vienas kitą sekančiais jos gyvenimo laikotarpiais.

(a) Visų pirma, *marčia* vadinama mergaitė, tinkanti vedyboms, būsimoji nuotaka:

„Suaugs dukrelė martaudama, pražydės rūtelė kvietkaudama"
LTR (Pn).

(b) *Marčia* taip pat vadinama jau ištekėjusi moteris, gyvenanti pirmąsias dienas vyro namuose, dar viešėjanti:

„Jau gana apsimartavai, martele, rytoj darban — rugių piauti"
(Ml.)

(c) *Marčia* ir toliau vadinama ištekėjusi moteris tol, kol ji nesulaukia pirmo kūdikio:

„Ji ilgai martavo: apsiženinus per aštuonis metus neturėjo vaikų"
(Auk.)

Nežiūrint pavadinimų kaitaliojimosi pagal vietą ir laiką ir įvairių dalinių sinonimų buvimo — martavimas prasme (a) vienur vadinamas *mergavimu*, kitur *nuotakavimu* — lengva pastebėti, kad *martavimas* yra iš tiesų vienas, ištisas moters gyvenimo laikotarpis, padalintas į tris atskiras fazes, ir kad perėjimas iš vienos fazės į kitą atžymimas ceremonijomis, į kurias įeina mūsų jau nagrinėtas midaus nuliejimas į lubas kaip atnašavimas *Austėjai*, į kurios galutinę globą pateks martavimą baigusi, t. y. pirmojo kūdikio susilaukusi moteris.

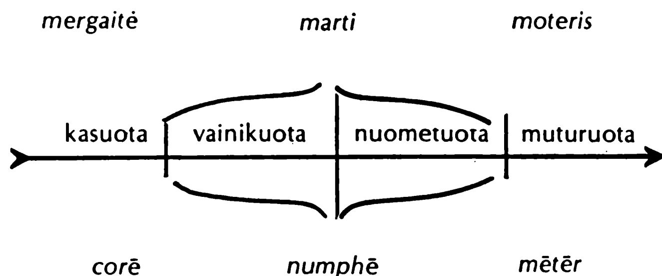
Šis perėjimo iš vienos gyvenimo būklės į kitą ritualas dar labiau pabrėžiamas vestimentarinės kultūros plane moters galvos papuošimo pasikeitimais. Martavimas prasideda tuoj po sutartuvių (arba po pirmųjų užsakų) ir viešai atžymimas *vainiko*

užsidėjimu: „Per mergavimą nuotaka kasdien vaikščioja rūtomis apsikaišiusi, su vainiku ir kaspinu ant galvos . . . Per pirmus užsakus jinai neina į bažnyčią, rūsa namie, o per antrus ir trečius — nuėjus į bažnyčią drauge su pamerge, *rūtuota, vainikuota* ir *kaspinuota* graudžiai meldžiasi"[60]. Vestuvių apeigose, kaip visiems žinoma, po vainiko nukėlimo, viena iš pagrindinių scenų vadinama *martuotuvėmis* — ji pasižymi kasų išpynimu ir *nuometo* uždėjimu. Ir pagaliau, galutinai įžengdama į moterų luomą, „pirmąsyk po krikštynų važiuodama į bažnyčią, motina pasiriša nebe nuometą, tą puošniai siuvinėtą galvos apdangalą su šydu iš šalies, bet *muturą* (originale: *moteres*) — lininę pūstą skarą, nukarusiais už pečių galais"[61].

Taigi, *kasuota* savo gyvenimą pradėjusi mergaitė išvirsta į *vainikuotą*, o po to — *nuometuotą* marčią, ir pagaliau pasiekia šios gyvenimo raidos galutinį įprasminimą kaip *muturuota* moteris.

Pažymėtina, kad tokia moters gyvenimo raidos koncepcija yra bendra lietuviams ir senovės graikams: *numphē* — marti graikų kalboje atžymi tarpinę poziciją tarp *corē* — mergaitės ir *mētēr* — moters, šiuo vardu, kaip ir Lietuvoje, vadinama ne tik besiruošianti tekėti, subrendusi mergina, bet ir jaunamartė tol, kol pagimdydama pirmąjį vaiką, jinai tampa galutinai priimta į savo naująją šeimą.[62]

Visas šias mūsų pastabas galima susumuoti lentelės pavidalu:



3. Marčios kraujas

Į vestuvių ceremonijalą įsirašo dar vienas mums įdomus epizodas, vykstantis dažniausiai po nuometo uždėjimo (o

rečiau — prieš vainiko nukėlimą), gana plačiai paliudytas Mažojoje Lietuvoje, kurios davinių archaiškumas neabejotinas, — tai *marčios ašarų*[63] arba, kitu vardu, *marčios kraujo*[64] gėrimas: „Vidurnaktį nusidavė vainiko nuėmims, tada užgeria gėrimą — marčios ašaras. Župonė suriša marčiai muturą ir pasveikina ją kaip jauną moteriškę. Anyta pridavė kaštauną kupką su marčios ašaromis"[65]. Šio gėrimo sudėtis, atrodo, laikui bėgant keitėsi: moderniausi tekstai sako, kad tai „vešnins (vyšninis), rožins, pliūmins brangvyns" ar „paprastas degtinės su cukrumi ir vyšnių sultimis (mišinys)", tuo tarpu kai senesni šaltiniai aptaria jį, kaip degtinės ir *medaus* mišinį (Glagau) arba kaip gėrimą, padarytą iš degtinės, razinų ir *medaus* (Gisevius).

Medaus pasirodymas šio gėralo kompozicijoje mūsų nestebina juo labiau, kad jo apeiginis pobūdis pabrėžtas tuo, kad jis geriamas ne iš taurių ar stiklinių, o patiekiamas *dubenyje*, iš kurio kiekvienas vestuvių dalyvis semiasi ir geria po *šaukštą*[66]: toks patiekalo pristatymas, išskiriąntis jį iš bendrų vaišių gėrimų, rodo dominuojantį, ritualinį medaus vaidmenį.

Metaforinis gėrimo pavadinimas *marčios ašaromis* irgi sunkumų nesudaro: jis geriamas marčios perėjimui į naują luomą atžymėti, o ši transformacija puikiai išreikšta kad ir sekančiu dainos posmu:

„Tie obuolėliai — Vargeliai,
O riešutėliai — Ašaros,
O riešutėliai — Ašaros."[67]

Tai, kaip matome, perėjimas iš *Lazdonos* į *Austėjos* globą.

Įdomesnė yra degtine atskiesto medaus kaip marčios kraujo simbolika: kad tai nėra atsitiktinė metafora, pagrįsta, pavyzdžiui, spalvos panašumu, rodo ir tai, kad dokumentas, aprašantis marčios kraujo nešiojimą ir šaukštu išdalinimą svečiams, užsibaigia tokia galine pastaba: „Tep bov marti papiaut"[68]. Medus - kraujas, kurį marti atsinešė su savimi į naują šeimą, nėra tad skirtas vien tik jos būsimajam vyrui, jis turi būti išdalintas tarp visų, tapti visos šeimos nuosavybe, dar daugiau: taip kaip marčios riešutams lemta virsti ašaromis, taip ir jos kraujas-medus turi liautis būti smaguriavimo objektu ir

tapti šeimos pratęsimo priemone. Prie šios problematikos dar grįšime kiek vėliau.

4. Krikštynos

Kaip ir *Austėjai* skirto midaus į lubas liejimo atveju, taip ir šį kartą krikštynų iškilmių aprašymas aidu atliepia vestuvinį ritualą: antrą krikštynų dieną, kūma nešėja „pasiima alavinį *dubenį, pilną medaus su degtine ir razinomis* ir, lydima laikiusios kūmos, . . . eina stuboj apsukui su daina, kreipdamosi pirmiausia į kūdikio krikštatėvį (o paskui iš eilės į kitus dalyvius), pakol joms įteikiama dovana. Dovanotojas atpildo gauna paragauti *šaukštą* iš bliūdo ir priedo dar pyrago"[69]. Lygiai kaip per vestuves tokio gėralo dalinimas įsirašo šalia *nuometo* uždėjimo, taip ir krikštynų metu ši apeiga yra lydima paskutinio žingsnio į moterystės luomą — *muturo* užsidėjimo, pirmą sekmadienį po krikštynų važiuojant į bažnyčią, t. y. išeinant į viešumą. Nors pats gėrimas ir nevadinamas — bent mums žinomuose tekstuose — nei marčios ašaromis, nei jos krauju, nėra abejonės, kad tai tas pats ritualinis gėrimas, kad ir jo reikšmė panaši, kad tai, simboliniame plane, atsisakymas nuo marčią apibūdinančio medaus ir jo išdalinimas bendruomenei, į kurią moteris galutinai priimama.

Turint galvoje šį gėrimą (bet kartu, žinoma, ir apgėlų metu geriamą *plūdynę*, susidedančią iš degtinės, pavirintos su pipirais, medumi ir sviestu) suprantama, kodėl medaus pareikalavimas gimdymui artėjant buvo toks didelis, kodėl „moterys iš nebitininkų šeimų tokiais kartais *žūtbūt* jo stengdavosi gauti".[70]

5. Lalavimas

Toliau tęsiant ieškojimą, pagrįstą hipoteze apie trijų slenksčių, organizuojančių mergaitės perėjimą į moteris, buvimą, reikėtų bandyti surasti „marčios ašarų" — arba, greičiau, kokio kito su medumi surišto gėrimo — ritualą, atžymintį jos pakėlimo į marčias, jai „vainiko uždėjimo" momentą. Šį klausimą reikia statyti ne individualiniame, vienos kurios merginos „apvainikavimo", t: y., mūsiškai, susižiedavimo

plane — tai atlieka midaus liejimo į lubas ritualas apsėdų metu — bet socialiniame jos „tinkamumo ištekėti" pripažinime, jos, kaip naujos marčios, į socialinį marčių sluoksnį įvedime.

Kadangi tokia apeiga turėtų pasireikšti iš medaus pagaminto gėralo dalinimu, pirmasis tyrinėtojo žingsnis — peržiūrėti bitininkystę liečiančią medžiagą, ieškant ten stambesnio medaus vartojimo datų. Tokių datų yra dvi: Kūčios, kurių metu elgetoms dalinamas medus — mūsų reikalui neatitinkantis ritualas — ir Velykos, kurioms dar XX a. pirmoje pusėje Dzūkijoje iš rudens būdavo ruošiamas „Velykų midus"[71], bet kurio gėrimo būdo, bent iki šiol, nerandame įrašyto į jokias velykines apeigas.

Velykos, kiek tai liečia mums rūpimą temą, įdomios tuo, kad, krikščioniškojo kalendoriaus kontekste, jos atžymi Gavėnios, laikotarpio, kurio metu draudžiamos vedybos, pabaigą. Šia prasme jos atliepia Užgavėnes, vedyboms tinkamo laiko ir paskutinių vilčių tais metais ištekėti pabaigą: *atlikti ant rugienių šiaudų, palikti ražienoms grėbstyti,* pagal *LKŽ,* reiškia „neištekėti iki Užgavėnių":

„Visos mergos šiemet liks ant rugienių" (Rgv.)
„Jei šiemet atlikai ant rugienių, tai jau ir nebeapsiženysi" (Rgv.)

Plačiai žinomas ir Užgavėnių paprotys — tyčiotis iš užsilikusių senmergių: viskas vyksta, tartum Užgavėnės atžymėtų galą metų, per kuriuos ištisai marčių klasei — o ne pavienėms merginoms — reikėjo ištekėti.

Išvada pati peršasi: Velykos yra kaip tik toji įžanginė data, nuo kurios visos „vedyboms tinkamos" mergaitės privalo ištekėti, tai šventė, kurios kontekste galima ieškoti „pakėlimo į marčias" apeiginių elementų. Tokiai paskirčiai kaip tik ir atitinka *lalavimo* papročiai (vėliau iš dalies susimaišę — o kai kurių mūsų folkloristų dar ir papildomai sumaišyti — su *kiaušiniavimu*): „Nuo pirmosios švenčių dienos vakaro iki antrosios dienos ryto lalauninkai (daugiausia *nevedę vyrai*) vaikščiodavo su muzikantu iš kiemo į kiemą, oracijomis ir dainomis sveikindami šeimininkus, linkėdami jiems laimės ir

prašydami dovanų. *Netekėjusioms merginoms buvo linkima ištekėti*"[72]. Šią enciklopedinę santrauką, vaizduojančią dviejų ritualų susimaišymą, papildo Merkinės apylinkės tyrinėjusio S. Skruodenio paaiškinimai apie „lalinkas" t. y. lalavimo dainas: „jas dainuodavo *vyrai lalauninkai merginoms*, eidami iš trobos į trobą Velykų pirmosios dienos vakarą. Dainose būdavo aukštinama mergaitės jaunystė, simboline forma linkima jai ištekėti ir prašoma dovanų už pasveikinimą[73]." Ir iš tikrųjų, peržiūrėjus, palyginti, negausias, su lalavimu surištas dainas — kurias folkloristai naiviai vadina „lyrinėmis dainomis" — matosi, kad jų tematika, neįvairi, mūsų prasme tuo labiau reikšminga: jose dainuojama apie mergelę, kurios vainikėlį šiaurys vėjas nupūtęs į Dūnojėlį ir kurį vistik bernelis išgelbėjęs, gaudamas už tai ar obuolėlį, ar žiedelį, ar ir pačią mergelę; dainuojama taip pat, jau kiek labiau simboliniame plane, apie nukrėstą aukso raselę, kurią surinkusi, mergelė nunešė savo broleliui. Charakteringi ir šios pastarosios temos dainų refrenai:

„Oi vynas, vynas, vynas žaliasai"
„Vynelis vyno žaliasis"
„Duok vyno, vyno žaliojo"[74]

Persikeldami iš XX-jo a. į XIX-jį ir iš Dzūkijos į Rytprūsius, randame ir tenai panašių lalavimo iškilmių liekanas: „Vakare tai jaunieji susitarė į pulką ir ėjo *į kitą kiemą*, kaip senoviškas būdas buvo, laluot. Tai jie suėjo po langu to gaspadoriaus ir maldavosi, ar pavelys laluot. Kai gaspadorius sakė „je", paskui šitie pradėjo dainuot tokią dainą: (čia duodamas pavyzdys dainos, kurios antrasis posmas: „Šventas Jurgis rasą krėtė, ei lalo" primena ir dzūkišką tematiką ir per Jurgines vykstantį žemės apvaisinimą). „Kai jie pabaigę buvo, tai pons atsidarė langą, ir kiek čia lalauninkų buvo, jis jiems po alvę *brangvyno* ir stukelį pyrago išdavė *per langą*; . . ."[75]

Prieš bandant pasiūlyti bendresnio pobūdžio išvadų šiuo klausimu, reikia duoti keletą paaiškinimų išryškinant vieną ar kitą teksto detalę.

(a) Visų pirma, Rytprūsių tekstas pabrėžia faktą, kad vieno kaimo jauni vyrai, susidėję į pulką, eina laluoti į kitą kaimą; tai

patvirtina ir Dzūkijos lalavimo papročių aprašymai[76]. Iš kitur žinoma, kad *Laima* šventina vedybas tarp skirtinguose kaimuose gyvenančių jaunųjų ir atvirkščiai, siunčia nelaimę iš to pat kaimo kilusioms poroms[77]: ryšys tarp lalavimo ir būsimųjų vedybų yra tad neabejotinas.

(b) Tas pats tekstas patikslina ritualą, nurodydamas, kad lalavimo dainos — tos lietuviškos serenados — dainuojamos po merginų langais, kad „brangvynis", kuriuo atsidėkojama už pagiedojimą, irgi paduodamas ir dalinamas per langą. Žinodami lango, kaip *angos*, simbolizuojančios perėjimą iš vienos būklės į kitą, reikšmę, galime pasitikėti to aprašymo archaiškumu.

(c) Matome, pagaliau, kad dzūkų refrenui: „duok vyno, vyno žaliojo!" Rytprūsiuose atitinka ritualinis vynu vaišinimas. Lalavimas tad skiriasi savo prigimtimi nuo kiaušiniavimo: už jį „atsilyginama" jaunos marčios medaus išdalijimu.

Vertinant *lalavimą* bendrame mitologiniame kontekste, jo reikšmė aiški: drauge su „valiavimu" ir „raliavimu" (plg. valio! ralio! lalo!), jis priklauso savitam, visoms indo-europiečių kultūroms žinomam *užgyrimo poezijos* žanrui. Išgyrimas, skiriamas didvyrių, karvedžių, kunigaikščių šlovei apskelbti, yra kartu ir mitinė operacija, kurios pagalba giriamas asmuo įgyja papildomų jėgų, tampa kvalifikuojamas kaip didvyris ar kunigaikštis, su sąlyga, žinoma, kad jis tą išgyrimą priima ir įvertina, apdovanodamas poetus-giesmininkus, turinčius aiškią socialinę funkciją visuomenėje. Žinomas Airijos mitas, pagal kurį karalius *Bress*, nesiteikęs apdovanoti savo bardus, neteko savo sosto[78]. Ši mitinė struktūra sutinkama, žinoma, visuose visuomenės sluogsniuose ir įvairiose aplinkybėse. Todėl ir pavasarinis lalavimas, apdainuojantis merginos grožį ir lemiantis jos laimę — apvainikavimą ir nutekėjimą — ir sudaro tą perėjimo ritualą, kuriuo mergaitė kvalifikuojama ir pakeliama į marčias.

Aišku, kad toks ritualas nieko bendro neturi su krikščioniškojo kalendoriaus Velykų šventėmis, kad jis buvo prie jų prijungtas tik vėliau, Velykoms sutampant su mūsų jau minėtu vedybinio sezono atidarymu. Tai rodo, iš vienos pusės,

lalavimo dainų panaudojimas Jurginių — į kurias įsirašo kosminių vedybų, pasireiškiančių rasos krėtimu ir žemės apvaisinimu — tematikos, o iš kitos pusės, Velykų lalavimus pratęsiančios Sekminių apeigos, o ypač visas kaimo merginas suburiančių *rytagonių* papročiai[79], su joms būdingu vainikų pynimu, vestuvių ritualo pamėgdžiojimu ir t.t. Prasidėjęs Jurginėse — o gal net ir anksčiau — ir nusitęsęs iki Joninių, šis pavasarinis merginų „apmartavimas" sudaro ištisą apeiginį ciklą, kuris, pavienių papročių ir dalinių ritualų pagalba, realizuoja kultūrinį moters likimo, jos gyvenimo išsipildymo modelį. Mūsų čia surinktos kelios pastabos yra tiktai programinės: jos nori įtaigoti, kad šios rūšies kultūrinių reiškinių nagrinėjimai neįeina nei į kalendorinių švenčių, nei į gimimo-vedybų-mirties ciklo aprašymus, o sudaro autonominę kultūros dimensiją.

6. *Pavojingos marčios*

Priversti plačiau panagrinėti tris pagrindinius slenksčius, atžymińčius moters gyvenimą — jos pakėlimą į marčias, vedybas ir pirmojo kūdikio pagimdymą — neturėjome dar progos atsistoti ties vienu reikšmingu marčios gyvenimo epizodu, kada jinai, kaip sako *LKŽ*, jau ištekėjusi, gyvena dar kaip viešnia pirmąsias savo dienas vyro namuose. Šis periodas, visų žinomas iš kitur pasiskolintu „medaus mėnesio" vardu, nors ir trumpas, neabejotinai itin reikšmingas: tai pereinamasis laikotarpis, kai jaunamartė, *Bubilo* įtakoje išviliota iš savo tėvų namų, per kelias dienas turi pereiti į *Austėjos*, nurodančios jai saikingos ir atsakingos namų šeimininkės idealą, globą, tai vidujinių prieštaravimų ir destabilizacijos metas.

Šis laikotarpis ritualiniai prasideda su jaunavedžių pasitikimo ceremonija, kurios metu tėvai *nuotakos lūpas patepa medumi*[80], tuo „pagardindami" jaunąją, pabrėždami jos laukiančias seksualines funkcijas. Tačiau, vestuvėms nusitęsus vos kelias dienas, jų baigiamojoje fazėje, šešuro karvoliaus valgymo metu, atliekama jau griežtai priešingo tikslo siekianti operacija: puotos metu „svočios vyras *augina dėles*, (norėdamas) kraują nuleisti *iš karštos vietos* jaunajai ir dėl to,

bevalgant pietus, renka iš mėsos baltas gyslas ir deda ant stalo"[81]. Šio ritualo reikšmės nereikia aiškinti: nežiūrint jau ankščiau išdalinto ir išgerto „marčios kraujo", pavojus, kurį jinai sudaro šeimos bendruomenei, yra toks didelis, kad randama reikalo dar kartą jai „kraują nuleisti". Gyslų iš mėsos išrankiojimo, turbūt, dar neužtenka, užtat, kaip Praetorius kadaise yra aprašęs, po apmartavimo jauniesiems duodamas tik prėskas valgis ir „*jokios mėsos* jie tą dieną neturi valgyti"[82], — tai ir vėl paprotys, primenantis graikų moterų pasninkavimą *Tesmoforijų* dieną[83].

Graikų mitologinis kontekstas papildo lietuviškuosius davinius ir leidžia pilniau suprasti jų gilią reikšmę: šio „medaus mėnesio" laikotarpiu jaunamartei *numphē* gręsia pavojus būti nebe bite, o tranu (*kēphēn*), persiversti į *išvirkščią bitę*, mėsėdę, laukinę, pilną besaikių geismų, ieškančią persiryti medaus, imti voliotis tame „trano meduje", kuriuo Platonas vadino visus kūno ir pilvo pomėgius[84]. Šia proga reikia priminti ir pagrindinę visiems žinomo Orfėjaus mito prasmę: Orfėjaus ir Euridikės visos nelaimės prasideda nuo to, kad jaunavedys Orfėjus pamiršdamas, jog jis Euridikės legalus vyras, o ne jos meilužis, besaikiai prisiragauja „medaus", nusikalsdamas, ir savo žmoną į nusikaltimą įtraukdamas, prieš žmonių ir dievų įstatymus.

Pavojus jaunamartei gręsia ne tik dėl tarpusavių jaunavedžių santykių nesaikingumo, bet ir nuo jos aplinkoje esančių vyrų, kurie negali likti abejingi šios įdirgintos marčios akivaizdoje. Užtat ir *Svotbinė Rėda* aiškiai išsako elgimosi su ja griežtą taisyklę: nuometo uždėjimas yra apmartavimo ženklas, „ir nuo šios valandos jaunosios marčios *niekas negali dasilytėti*"[85]. Žinome, kad ir Graikijoje Aristėjus, nusižiūrėjęs į jaunamartę Euridikę, netenka savo bičių. Atrodo tačiau, kad Lietuvoje bausmės už svetimoteriavimą buvo žymiai didesnės. Štai kaip S. Daukantas aprašo nusikaltėlio už svetimų bičių „laužymo" baudimą: „Tuos, kurie svetimas bites kieme ar girioje bartis išlaužė, prikalus bambą prie avilio ar drevės varė apsukui pliekdami lig žarnos neišėjo"[86].

Šitokiame kontekste išryškėja ir pasiteisina dviejų bičių dievybių — *Bubilo* ir *Austėjos* — buvimas ir jų funkcijų

skirtingumas, pagrįstas paties gyvenimo — gamtos ir kultūros priešiškų reikalavimų — prieštaravimais. Šiems bičių dievams atitinka ir kita, Lasicijaus užregistruota, su vestuvių apeigomis surišta dievų pora: *Pizius* ir *Ganda*[87]. *Pizius*, kaip prigimties poreikių atstovas, o *Ganda*, kaip santūrumo ir saiko prižiūrėtoja, visiškai atitinka *Bubilo* ir *Austėjos* funkcijų pasiskirstymui. Yra pagrindo manyti, kad tai tik abstrakčiame plane išreikšti mūsų bičių dievų pavadinimai ar jų epitetai.

7. Marčios ir laumės

Tai, kad pas senovės graikus vienu ir tuo pačiu vardu buvo vadinamos ir marčios (*numphē*) ir Nimfos negali mums nesukelti susidomėjimo, neiškelti tiesioginiai mus liečiančio klausimo: ar lietuviškos marčios ir laumės, nors ir skirtingais vardais vadinamos, neturi tarpusavyje panašumų, kurie nors ir dalinai padėtų išaiškinti lietuviškųjų laumių būdą ir elgesį, jų užimamą vietą bendruose mitologijos rėmuose?

Šiuo požiūriu, puslapiai, kuriuos mes skyrėme *marčių* amžiaus klasei ir socialiniam statusui nagrinėti, atrodo, nebus nenaudingi: artimesnis marčių pažinimas leidžia su didesniu pasitikėjimu jas lyginti su *laumėmis*. Pastebimi panašumai gali būti suglausti į du pagrindinius punktus.

(1). Visų pirma, *laumės*, kaip ir marčios, yra „vedyboms tinkamos", bet netekėjusios merginos. Kaip ir marčių, jų pagrindinis užsiėmimas — kraičio krovimas. Tačiau jų suausti audeklai, dovanoti, niekad nesibaigia, nes neturi pradžios, ir pradėjusios austi, jos nebegali sustoti. Jų kraičio krovimas yra tad be pradžios ir be galo, nes *laumės — amžinos marčios.*

(2). Iš kitos pusės, laumės, kaip ir jau ištekėjusios, bet dar bevaikės marčios, laukia, ilgisi vaikų ir myli juos. Kaip kad marčioms garbė yra susilaukti pirmojo kūdikio-berniuko, taip ir *laumiukai* yra vyriškos lyties vaikai, tuo skirdamiesi nuo *raganų* vaikų — mergaičių. Tačiau laumiukai nėra jų „tikri", jų pačių pagimdyti vaikai, o iš šiaudų ryšelio išaugę pamėklės, kitaip sakant, „išvirkšti vaikai". Iš čia ir jų noras įsigyti tikrų vaikų, apmainant naujagimius su savo laumyčiais, viliantis tuo būdu užbaigti savo *amžiną martavimą*.

Šalia šių dviejų „gyvenimo stiliaus" atitikmenų, kurie atrodo kaip esminiai laumių elgsenos bruožai, galima rasti ir daugiau panašumų: laumių pamėgimą lankytis su dovanomis vestuvėse, jų domėjimąsi avimis ir t. t. Jų ieškojimas tačiau nebeįeina į šio rašinio temą.

Bandymas interpretuoti *laumes* kaip marčias nei kiek nesumažina jų mitinio, dieviško charakterio: laumės neabejotinai yra su vandenimi surištos būtybės, greičiausia priklausančios lunarinio sakralumo sferai. Nei jų, nei kitų, aukštesnio rango dievų šlovės nepažeidžia aiškinimas, kad žmonės, norėdami suprasti dieviškąjį pasaulį, taiko jam visuomeninių struktūrų ir institucijų modelius: šalia šeimos struktūros kuone universalaus taikymo, martavimo institucija gali būti naudojama, kaip vienas iš mitinio pasaulio organizacijos principų.

1 J. Lasicius, *De diis samagitarum*, p. 41.
2 B. Savukynas, „Dievai ir jų vardai" in *Kultūros Barai*, 6, 1970, p. 169-173.
3 *Liet. Etnogr. Bruožai*, 143.
4 Daina, cituojama in *Liet. Taut. Apybraiža*, 138.
5 *Liet. Taut.*, V, 532.
6 *Liet. Taut.*, V, 533.
7 *Liet. Taut.*, V, 532. Plg. K. Būga, *RR*, II, 307: *siūti* „korius dirbti"; *bitys siūva* „die Bienen tragen".
8 *Liet. Taut.*, V, 532.
9 R. Detienne, *L'Orphée au miel* in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, XII, 1971, p. 13.
10 Id. *ibid.*, p. 14.
11 Taip motinėlę apibūdina S. Daukantas (*LKŽ*).
12 *Liet. Etnogr. Br.*, 437-8: čia turima galvoje, žinoma, *Lietuvos Statutas*. Tokia pat moters-šeimininkės rolė būdinga ir senovės graikų visuomenei.
13 Taip bent sako, pagal J. Petrulį (*Merkinė*, 159), senosios kartos moterys.
14 J. Petrulis, *Dubingiai*, 136.
15 J. Petrulis, *Merkinė*, 159.
16 *Dubingiai*, 137-8. Šį faktą patvirtino, po mūsų paskaitos Čikagoje, 1977 m. gruodžio mėn., iš visai kito Lietuvos kampo — nuo Pasvalio — kilęs Br. Nainys.
17 *Dubingiai*, 137-8.
18 Plg. J. Petrulis, *Merkinė*, 159: „Sėbrinai (t. y. bičiuliai) — giminės nuo bičių".
19 J. Petrulis, *Dubingiai*, 137-8.
20 R. Detienne, *L'Orphée au miel*, p. 13.
21 R. Detienne, *L'Orphée au miel*, p. 12.
22 *Dubingiai*, 137.
23 *Liet. Etnogr. Br.*, 145.
24 *Merkinė*, 158.
25 *Merkinė*, 159.
26 *Dubingiai*, 136.
27 *Dubingiai*, 136.
28 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 278.
29 *Merkinė*, 159.
30 *Maž. Tar. Encikl.* (bičiulystė)
31 *Dubingiai*, 135.
32 *LKŽ* (Er).
33 *Maž. Tar. Encikl.*

34 B. Kerbelytė, *Kai milžinai gyveno*, Vilnius, 1969, p. 18-19.

35 Visi šie žodžiai randami *LKŽ*. Didžioji *Liet. Encikl.* pastebi, kad *bandininkas* paliūdytas XVI a. pradžioje. Šios žodžių šeimos distribucija apgaubia visą Lietuvą: užtat ir Kupiškio apylinkėse užregistruoti etnografiniai faktai yra senovės liekanos, o ne lokalinio pobūdžio reiškiniai.

36 Plg., pav., germ. *band*, kuris, tarp kitko, davė ir itališkus *banditus* ir sen. pranc. kl. *ban* „visi vieno viešpaties vasalai".

37 Pagal J. Petrulį, bitės spiesdamos nulekia iki 40 km. tolio.

38 K. Jablonskis, *Lietuviški žodžiai* . . ., p. 2, cituojama in J. Jurginis, *De diis*, p. 73.

39 B. Buračas, *Kupiškėnų Sekminės* in *Taut. Darb.*, III, 104-105.

40 Žr. *Krikštai*, p. 314.

41 B. Buračas, *op. cit.*, III, 105-6.

42 Cituojamas J. Jurginio komentaruose in *De diis*, p. 72.

43 Ziedonis Ligers, *Ethnographie Lettonne*, Picard, 1954, I, 507.

44 Milda Skeirytė, *Audimas* in *Kernavė*, 179-180.

45 Praetorius, cituojamas in *Svotbinė Rėda*, in A. Juška, *Liet. Svotbinės Dainos*, II, 572, pastabos.

46 *Svotbinė Rėda*, in *op. cit.*, II, 583, pastabose (Marcinkonys).

47 *Svotbinė Rėda* in *op. cit.*, II, 586, pastabose.

48 Z. Ligers, *op. cit.*, I, 508.

49 II, 632.

50 *Liet. Taut.*, V, 907.

51 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, II, 326.

52 LMD I 849(1). Plg. taip pat J.Basanavičius, *Liet. Pas.*, IV, p. 84 ir p. 86.

53 A. Juška, *Liet. Svodbinės Dainos*, Petropylė, 1883, faksimilė, p. 347.

54 *Būdas*, 42.

55 *Svotbinė Rėda* in *op. cit.*, II, 343.

56 Žr. supra p. 125.

57 *Svotbinė Rėda* in *op. cit.*, II, 587, pastabos.

58 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 210.

59 *Taut. Darb.*, I, 206.

60 *Svotbinė Rėda* in *op. cit.*, II, 293.

61 E. Gisevius, in *Lietuvininkai*, 146, čia pat pažymi, kad „Šis paprotys dabar betgi yra jau visai išnykęs, nes moterys gali ryšėti muturu ne tik po gimdymo, o ir tuojau po vestuvių". Ir iš tiesų, etnografiniai XIX a. tekstai dažniausiai maišo, arba visai nebeskiria, *nuometo* nuo *muturo*.

62 R. Detienne, *L'Orphée au miel*, 16. Graikiškiems žodžiams paliekame konvencinę prancūzišką rašyseną.

63 *Taut. Darb.*, III, 34-5. Plg. taip pat E. Gisevius in *Lietuvininkai*, 160 ir O. Glagau, *ibid.*, 247. *Nuotaka* čia tik vertėjo vartojamas žodis. „Lietuviškose vestuvėse" (in *Lietuvininkai*, 192) vartojamas

išsireiškimas *nuotakos sriuba* yra tik gėrimo pavadinimo subanalinimas. Plg. *Bobasuppe*, valgoma per *gabjaują*, infra p. 293, *Jagaubis*.

64 *Taut. Darb.*, VII, 145 (Klaipėdos kr.).

65 *Taut. Darb.*, III, 34-5.

66 Šio apeiginio gėrimo degradaciją galima atpažinti „Lietuviškų vestuvių" (žr. pastaba 63) aprašyme, kur „degtinės su cukrumi ir vyšnių sultimis" mišinys, vadinamas „sriuba", dalies svečių semiamas iš lėkščių šaukštais, o kitos dalies — geriamas iš stiklų.

67 *Liet. Taut.*, I, 266.

68 *Taut. Darb.*, VII, 145.

69 E. Gisevius, *op. cit.*, 145-6.

70 J. Petrulis, *Dubingiai*, 140.

71 J. Petrulis, *Merkinė*, 162-3.

72 *Maž. Tar. Liet. Encikl.*, II, 283.

73 S. Skruodenis, in *Merkinė*, 310.

74 *Liet. Taut.*, I, 225-228.

75 C. Cappeller in *Lietuvininkai*, 375-6.

76 „Dzūkų lalauninkai" in *Taut. Darb.*, III, 94-98.

77 Žr. *Laima*, p. 185.

78 Plg. mūsų *La mythologie comparée* in *Du Sens*, 1970, 117-134, kur nagrinėjamas G. Dumézil'io indo-europiečių mitologijos aprašymas ir jo metodai.

79 Plg. *Taut. Darb.*, III, 101-4.

80 J. Lasicius, *op. cit.*, 31. Tas pats paprotys užrašytas Marcinkonyse (LTR 4556/176 in *Svotbinė Rėda, op. cit.*, II, 581, pastabos), kur jau *abiejų* jaunavedžių lūpos patepamos medumi. Tai aiški jau nebesuprantamo, bet dar išsilaikiusio ritualo degradacija.

81 *Svotbinė Rėda, op. cit.*, II, 345.

82 Praetorius, VIII, § 37, 38 cituojamas in *Svotbinė Rėda, op. cit.*, II, 586, pastabos.

83 M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, 1972, p. 155: pasninkas tenai lydimas ir seksualinės abstinencijos.

84 M. Detienne, *L'Orphée au miel*, 17.

85 A. Juška, *op. cit.*, II, 338.

86 *Būdas*, 145. Latvijoje užrašyta panaši baudimo procedūra: nusikaltėlis būdavo nuogas pririšamas prie medžio, kuriame buvo avilys; atidarius jo pilvą ties bamba, ištraukus visas žarnas ir jas apvyniojus aplink medį, jis būdavo paliekamas tenai numirti. Z. Ligers, *op. cit.*, I, 480.

87 Plg. infra p. 325. Ši dievų pora nagrinėjama atskiroje, jiems skirtoje, studijoje.

KETVIRTAS SKYRIUS

DIEVAI IR ŠVENTĖS

VULCANUS JAGAUBIS*

Ugnis szwenta, Feuer-Gott[1].

I. DIEVŲ DARBAI IR JŲ ŠVENTĖS

XIX-jo a. pabaigoje ir XX-jo a. pradžioje iškilusi reakcija prieš romantizmą mitologijos srityje pasireiškė išsamiu „dievų sąrašų" patikrinimu, „tikrų", istoriškai paliudytų, pakankamai dažnai paminėtų, dievų ieškojimu ir jiems oficialių metrikų sudarymu. J. Baliui, vadovavusiam šiai „valymo" kampanijai lietuvių religijos srityje, pavyko dievų inventorių sumažinti iki keliolikos rimtų — bet, deja, jokios religinės visumos nesudarančių — vardų.[2]

Šiuo metu mitologijos tyrinėjimuose besireiškiančios tendencijos veikia, šiuo atžvilgiu, visai priešinga kryptimi. Toli gražu neatmesdami filologijos išdirbtų metodų nei istorijos šaltinių patikimumo kriterijų, šių dienų mitologai visų pirma bando suprasti globalinę vienos kurios religijos struktūrą ir reikšmę, ieškodami nustatyti dievų vietą ir jų reikalingumą atskirose sakralinėse konstelacijose, jų ankstesnius ar vėlesnius paminėjimus istoriniuose tekstuose, jų vardų fonetinius atitikmenis laikydami antros eilės rūpesčiais. Šioje perspektyvoje, pavyzdžiui, dievų vardai, jų dažnai konvencionaliai besikartojantys atributai, turi mažiau svarbos, negu jų veiklos sferų, jų funkcijų, o drauge ir jiems skirto kulto ir su juo surištų apeigų nustatymas.

Viena iš aktualių šių dienų lietuvių mitologijos užduočių galima laikyti *naują* kalendorinių švenčių ir su jomis surištų papročių ir apeigų aprašymų *perskaitymą*. Medžiagos šioje srityje surinkta, palyginant, nemažai, ir J. Balys ir vėl čia užima,

* Ši studija pirmą kartą išspausdinta *Metmenyse*, Nr. 32.

savo asmeniška veikla ir organizaciniu darbu, vadovaujančią, neginčijamą vietą. Tačiau „skaityti" lotynų kalboje etimologiškai reiškia „atrinkti", o atrinkimas priklauso visų pirma nuo to, ko renkant ieškoma.

Kalendorinės šventės, kaip žinoma, surištos su gamtos sezonų kaita, o agrarinėse visuomenėse ir su žmonių ūkio darbais ir rūpesčiais. Šie darbai, besikartojantys metai po metų, turėjo būti atliekami pagal numatytas taisykles ir nuostatus, jie turėjo būti palaiminti, globojami, jų pasisekimas buvo proga dievams už jį padėkoti ir patiems pasidžiaugti. Tad amžinai grįžtančio darbų ir švenčių ciklo negalima atskirti nuo religijos: dievai juose dalyvauja nei kiek nemažiau negu žmonės. Ritai ir ir mitai, liturgija ir teologija yra neatskiriami dalykai.

Atskirų visuomenių religingumo laipsnis nėra vienodas, net ir pavieniai individai, dalyvaudami apeigose, jas daugiau ar mažiau išgyvena ar supranta. Tai tuo labiau tinka tokiai lietuvių religijai, kuri nuo XV-jo iki XIX-jo amžių — laikotarpis, kurį kaip tik aprėpia istoriniai šaltiniai ir etnografiniai duomenys — išgyveno nuolatinį, nors ir palyginti lėtą degradacijos procesą. Mitologas čia turi elgtis kaip archeologas ir į XIX-jo amžiaus užrašytą vaikų žaidimą ar suaugusiųjų daromus tradicinius pokštus-vaidinimus žiūrėti, kaip į religinio gyvenimo liekanas ir bandyti atstatyti jų originalias formas ir turėtą prasmę.

Užtat čia pasiūlomas naujas *skaitymas*, kurio pagalba bandoma atstatyti vieno lietuvių ugnies dievo senoviška figūra, surišant jį su kalendorinių ir darbo švenčių papročiais, dažnai degraduotomis formomis išlaikiusiais tam dievui skirto kulto pagrindinius elementus tėra, nemaža dalimi, tiktai J. Balio, jo bendradarbių ir mokinių surinktos medžiagos kiek kitoks sudėstymas. Jam šia proga reikia tad pareikšti padėką ir pripažinimą.

II. GABJAUJIS IR GABJAUJA

1. Dievo vardo problema

Savo *Lietuvių liaudies pasaulėjautos*[3] viename poskyryje, pašvęstame ugnies garbinimo klausimams, J. Balys, plačiau aprašęs šeimos židinio globėjos *Gabijos* kultą, vienu paragrafu

kondensuotai išdėsto visą su dievu *Gabjauju* surištą problematiką. Štai jinai:

(1) Dievas *Gabjáujis*, „deus horreorum", t. y. „sandėlių ir svirnų dievas", pirmą kartą paminėtas Th. Schultzo lietuviškoje gramatikoje (1673 m.)

(2) Kituose šaltiniuose minima *Gabjáuja*, pirmą kartą paliudyta Praetorijaus (XVII a.)

(3) Šalia šių dviejų formų ne ką vėliau užregistruotas ir ugnies dievas *Jagaubis* (J. Brodowski, 1713-1744, ir Ruhigo žodynas, 1747).

Kol kas atidėdami šio dievo (1 ir 2) vyriškosios ar moteriškosios lyties klausimą, sutikime visų pirma su K. Būgos tvirtinimu, kad *Gabjáujis* ir *Jagaubis* yra vieno ir to paties žodžio dvi skirtingos formos, priklausančios nuo jo sudarymo būdo, taip kaip, pavyzdžiui,

$$\frac{\text{Gab-jáujis}}{\text{*Jau-gabis}} \simeq \frac{\text{kali-bóba}}{\text{bob-kalys}}$$ [4]

papildydami, kad taip padarytas sudėtinis žodis vėliau, metatezės keliu, virto iš **Jau-gabis* į *Ja-gaubis.*

Vis dėlto, nors šis aiškinimas gramatinėje plotmėje ir atrodo visai patikimas, jis palieka atvirą semantinę problemą: *Gabjáujis* šaltiniuose apibūdinamas kaip „deus horreorum", tuo tarpu kai *Jagaubis* išverčiamas kaip Vulcanus, kaip Feuer-Gott.

2. *Volcanalia*

Neseniai pasirodžiusiame savo veikale[5], G. Dumézil bando atstatyti romėnų ankstyvojo rudens šventės, vadinamos *Volcanalia*, prasmę ir ritualą. Ši šventė romėnų kalendoriuje fiksuota rugpiūčio mėn. 23 dieną, neužilgo po javų derliaus suėmimo ir suvežimo, per pačias besibaigiančios vasaros kaitras. Jos tikslas — maldyti ir permaldauti archaišką romėnų ugnies dievą *Volcanus*, kurio žinioje ir galioje buvo tuo metu kylantys gaisrai — didžiausia žemdirbių nelaimė.

Grįžę į Lietuvą, randame panašią situaciją, su tuo skirtumu tiktai, kad, klimatinėms sąlygoms esant skirtingoms, suvežtus

javus mūsų valstietis turėjo saugoti ne nuo kaitros gaisrų, o nuo ankstyvo lietaus, sukraudamas juos džiovinimui į apkūrenamus pastatus. Lasicijaus (XVI a.) tekstas šia prasme išsamus: „Kadangi dėl vasaros trumpumo nupiautų javų nespėja visiškai išdžiovinti, tą darbą užbaigia pastogėse prie ugnies. (Toliau, dėl teonymo neaiškumo, cituoju originalą). „Tum vero precandus est illis hisce verbis Gabie deus: *Gabie deuaite pokielki garunuleski kibixstu. Flammam inquit eleua, at ne demittas scintillas.*"[6] Malda, kurios ištrauka čia lietuviškai paduota, kreipiamasi į dievą (ar dievaitę?) *Gabiją* prašant, kad jis (ar ji) „pakeltų garą" t. y. kad iš akmenų sukrauta krosnis garuodama didintų šilimą, ir kad „neleistų kibirkščių", kurios galėtų uždegti jaujoje išklotus javus.

Šis tekstas, nors ir vėl iškelia dievystės lyties klausimą, yra tikslus ir aiškus, pagal jį galima nustatyti (a) kad dievas (ar deivė), į kurį kreipiamasi, yra *ugnies dievas*, keliantis gaisrus, (b) kad jo gyvenvietė — *jauja* ir, būtent, jos krosnis ir (c) kad į jį meldžiamasi rudenį, po derliaus suėmimo.

Kiti tekstai, jam neprieštaraudami, papildo mūsų žinias apie šio ugnies dievo kultą. Pagal Praetorijų[7] *Gabjauja* garbinama kūlės pabaigtuvėse, kurios irgi vadinamos, jau vėlesniuose šaltiniuose, *gabjáuja* (Viduklė, J. Jablonskis, M. Miežinis) arba *gabjaujis* (A. Juška)[8]

3. *Gabjauja*

Gabjauja — tai religinė ceremonija, lydima ritualinės puotos, tai, greičiausia, religinė kaimo bendruomenės šventė, atitinkanti romėniškoms *Volcanalia*, pamažu pavirtusi, senovės tikėjimui degraduojantis, pabaigtuvių vaišėmis ir religinės prasmės nebetekusiais papročiais ir žaidimais. Jos bent dalimi atstatymas nėra sunkus: Praetorijaus dar religinę prasmę išsaugojusį aprašymą galima papildyti jam neprieštaraujančiais folkloriniais duomenimis.

Pagal Praetorijų, *Gabjaujos* garbei tą dieną buvo aukojamas gaidys, o šeimininkas, pakėlęs alaus kaušelį, kalbėdavęs: „Viešpatie dieve, Gabjauja, mes tau padėkavojam, jog galėjom tavo šitas geras dovanas gerai išdirbti"[9] Šis maldos tekstas

patvirtina jau Lasicijaus aprašytus *Gabjaujo* santykius su žmonėmis ir jo veiklos sferą: bendruomenė, anksčiau prašiusi, kad jis sulaikytų savo kibirkštis ir padėtų džiovinti javus, dabar dėkoja jam, kad galėjo netrukdoma juos „gerai išdirbti". Žemės vaisiai, kurių panaudojimas priklauso nuo *Gabjaujo* malonės, tampa tuo pačiu lyg ir jo paties žmonėms skirta „gera dovana".

Gabjaujos šventė, apibendrinant turimus — nepilnus — duomenis, susideda iš kelių autonomiškų elementų:

(1) Gaidžio aukos,

(2) Vaišių, susidedančių iš augalinių patiekalų, be mėsos,

(3) Kuršio nešimo,

(4) Jaunimo linksminimosi: šokių ir žaidimų, bendrų visoms šios rūšies šventėms.

3-1. Gaidžio auka

Praetorijaus užrašytas gaidžio aukojimas patvirtinamas ir kitų šaltinių, o visų pirma — A. Juškos, kuris savo žodyne duoda sekantį pavyzdį: *„Ant gabjaujo mušma deiviui gaidį, kurį laikėme jaujoj, klojime"*[10]. J. Balys patvirtina šį privalomą gaidžio piovimą papildomomis žiniomis iš visai kito krašto — Žiežmarių, kartu cituodamas ir Donelaičio pabaigtuvių aprašyme minimą dainą, kurioje „Laurienė su Pakuliene garbino gaidį"[11]. Taigi, į gaidžio auką reikia žiūrėti, kaip į galutinai nustatytą religinį faktą.

Pažymėtina ta proga ir gaidžio rolė pačios kūlės metu: pagal A. Jušką, jis laikomas „jaujoj, klojime", jis būna „iššertas prie vėtymo"[12]. Taigi, gaidys nėra tik banalus deiviui skirtos aukos objektas, jis kartu yra lyg ir *Gabjaujo* metonimas, jo laikinis įsikūnijimas: jis prižiūrimas kūlės metu, jam skiriami per vėtymą nusibarstę grūdai. Neužmirština ir tai, kad gaidžiui visoje Lietuvoje, kad ir juokais, priskiriamos tos pačios funkcijos, kaip ir Gabjaujui: „kad tu sudegtum!" — šaukia išgąsdintas ar supykintas gaidys, — arba bent taip jo riksmą išsiaiškina, pagal garsų pamėgdžiojimą[13], jo besiklausą žmonės.

A. Juška cituoja ir kitą gaidžio mušimo paprotį, kurio religinė prasmė žmonėms greičiausiai jau nebebuvo supranta-

ma: „Ant gabjaujo, t. y. ant baigtuvių kūlės, muš gaidį, iššertą prie vėtymo, pakišę po puodu; kad užmuš, gerai, o kad išbėgs, sukūlus puodą, tai gaidžio čestis, ir paliks gyvas"[14]. Gaidžio, kaip ugnies dievo metonimo, rolė čia gana aiški: Gabjaujis yra „apgaubtos" ugnies dievas, ir gaidžio gaubimas su puodu ir vaizduoja ugnies ramią būseną kūlės metu; jai pasibaigus, gaidys-ugnis išvaduojami, nes jų globos ir santūrumo jau nebereikia (plg. kuršio nešimą).

Užmuštas gaidys konsakruojamas Gabjaujui ritualiniu alaus kaušelio išgėrimu ir į deivį nukreipta malda. Praetorijaus žiniomis, aukojamas gaidys turi būti juodas arba baltas ir jo mėsą ritualinės puotos metu valgo *vieni vyrai*[15].

3-2. Vaišės

Nekalbant apie *alų*, kuris, kaip žinoma, yra apeiginis gėralas, pabaigtuvių vaišės būdingos tuo, kad jų metu patiekiami tik augaliniai, iš javų gaminti, valgiai, visai nevartojant mėsos. Jei Gabjaujui dėkojama už leidimą „gerai išdirbti" javus, jo garbei rengiamose vaišėse naudojamos jo „dovanos". Šis išaiškinimas, nors jis padeda suprasti, kaip Gabjaujis, būdamas ugnies dievas, gali tuo pat metu būti ir javų sandėlių globėju, nėra visiškai patenkinamas. Neužmirština, kad kūlė yra paskutinis javais rūpinimosi proceso etapas ir, kaip tokia, jinai yra surišta su javų cikliniu gyvenimu ir juos globojančiomis dievybėmis. Užtat ir J. Balio nurodymas, kad Rytprūsių lietuviai gabjaujos proga kepdavo moteriškės pavidalo pyragą, šaltiniuose vadinamą „Bobasuppe",[16] visiškai atitinka ūkininko religingumo schemą: Gabjaujos šventės proga buvo kartu atsidėkojama Gabjaujui ir komunikuojama su javų dievybe, į folklorą išvirtusios religijos studijoje vadinama *Rugių Boba*, parnešama namo, rugiapiūtei pasibaigus, paskutiniame javų pėde.

Šios *Rugių Bobos* dalyvavimą gabjaujoje atspindi greičiausiai ir šis jau nusakralinto papročio aprašymas: „Kai kuriose Lietuvos vietose, baigiant kulti, šeimininkė, paruošusi vaišes, stengdavosi nepastebėta įmesti į šalinę ar ant grendymo samtį. Pavykus, ji galėjo talkininkų nebevaišinti, nepavykus, būdavo

talkininkų *surišama į šiaudų kūlį* ir išsipirkti tegalėjo, pažadėjusi prie pabaigtuvių vaišių dar alaus bačką".[17] Aišku, kad šis miniatiūrinis spektaklis visiems iš anksto buvo žinomas, kad talkininkų nepavaišinti buvo neįmanoma; todėl ir į šiaudų kūlį įrišta šeimininkė atstovauja ne ką kita, o tik tą pačią *Javų Dvasią*, žmonėms žadančią iš žemės vaisių daromo alaus.

Pažymėtina, kad šios vegetarinės vaišės, šis pagoniškas „pasninkas", kalendorinių švenčių cikle pasikartoja pavasariui prasidedant, *Garnio šventės* (kovo 25 d.) metu, kur irgi valgomi tik iš įvairių javų pagaminti patiekalai.[18] Tai visai atitinka G. Dumézilio išryškintą ir agrarinės religijos šventėms pritaikytą principą, pagal kurį to paties tipo ar tai pačiai dievybei skirtos šventės pasikartoja metų cikle. Javų iškūlimo ir „naudos" žiemai parengimo šventę, kaip ir romėnuose, atliepia kita, javų aruodų „atidarymo", sėklos apžiūrėjimo ir sėjai atrinkimo šventė — Garnio diena.[19]

Jei pasirinkta hipotezė teisinga, tai jinai turėtų tikti ir ugnies dievo Jagaubio atveju: norint ją patikrinti, reikia tad žiūrėti, ar Gabjaujo figūra neiškyla iš naujo pavasarėjant, užimdama jai iš anksto numatytą poziciją. Tokia proga galėtų pasitaikyti, pavyzdžiui, Užgavėnių metu, kurios, krikščionybės įtakoje tapusios kilnojama diena, anksčiau būdavę švenčiamos kovo mėn. antrojoje pusėje, pavasario ekvinokcijos laiku,[20] taigi, lyg tyčia, kuone tuo pat metu, kaip ir dabar jau išnykusi Garnio šventė. Prie šio klausimo reiks grįžti kiek vėliau.

3-3. Kuršio nešimas

Kūr̃šis ar *Kur̃šas* yra, kaip žinoma, „iš šiaudų padaryta ir žmogaus drabužiais aprengta baidyklė", nešama pas atsilikusius kaimynus ir jiems numetama „per mynes ar kūles talkininkams pagąsdinti ir pajuokti; talkininkai stengiasi sugauti metėjus ir pristatyti prie darbo".[21] Kaip ir šeimininkės įrišime į šiaudų kūlį, taip ir šitame paprotyje galima matyti iš anksto surežisuotą spektaklį, bet drauge ir religinio ritualo degraduotą formą. Ką tik buvome pastebėję, kad gaidys, prižiūrimas ir šeriamas kūlės metu, jai pasibaigus, gali būti paleidžiamas gyvas ir laisvas, nes jo globa javams jau nebereikalinga. Galima tad lengvai

įsivaizduoti senovines apeigas, kurių metu Gabjaujo statula, procesijos lydima, buvo išnešama ir perduodama jo globos dar reikalingiems kaimynams.

3-4. Kelios pastabos

Ligšiolinis aprašymas tautosakos specialistui nieko ypatingai naujo neatneša. Juo norėta, visų pirma, sistemingai išdėstyti turimus etnografijos duomenis, kiek tampriau surišant pačią dievybę su jai skirtu kultu, tuo pačiu netiesioginiai pasisakant prieš tradicinį tautosakos traktavimo būdą, pagal kurį dievų sąrašų sudarinėjimas laikomas skirtinga užduotimi nuo „papročių" ir „tikėjimų" aprašymų. Atsižiūrint į G. Dumézilio romėniškų agrarinių švenčių nagrinėjimo pavyzdžius, norėta ne tiek atkreipti dėmesį į *Jagaubio* ir *Volcanus* sugretinimo galimybes — nors šis paralelizmas ir yra mitologiškai įdomus — kiek pabrėžti lietuvių religijos kalendorinių švenčių problemos svarbą. Šiomis šventėmis paprastai nemažai domimasi tol, kol jos atitinka krikščioniškąjį kalendorių, nors ir žinoma, kad šio kalendoriaus šventės — Užgavėnės, Velykos, Jurginės, Joninės ir t. t. — yra tik senovės religinių švenčių gana paviršutiniški apdangalai ir amalgamos. Tačiau, įžengus į vasarą ir artinantis rudeniop, šventės pavirsta į „pabaigtuves" ir paprastai traktuojamos, kaip žemės darbų ciklo priedėliai. Romėnų archaiško kalendoriaus pavyzdys greičiau leidžia manyti, kad pabaigtuvių suindividualėjimas, jų šventimas pas kiekvieną ūkininką atskirai yra tiktai religinės degradacijos ir kaimo bendruomenės sukrikščionėjimo pasėka, kad mūsų aprašyta *gabjauja* galėjo senovėje būti visos bendruomenės šventė, švenčiama drauge ir pastovia, iš anksto numatyta data.

III. GAWENIS

1. Antrasis jaujos gyventojas

Keista, iš pirmo žvilgsnio, surasti visai kitu metų laiku — pavasarėjant, per gavėnią — antrą mitologinę būtybę, gyvenančią, rodos, vienam *Gabjaujui* skirtoje rezidencijoje — *jaujoje*[22]: turiu galvoje *Gavėną* (Kupiškyje: *Gavanas*, Anykščiuose:

Gawenis, Kossarzewski). Dar nuostabiau atrodo radus, kad Gavėnas, kiek galima spręsti, prie krosnies gyvenanti dvasia: apie juodą nešvarų žmogų sakoma „tai tikras gavėnas" (Gudžiūnai, Kėdainių raj.), „visas išsipaišinęs, juodas kaip gavėnas" (Pagiriai, Kėdainių raj.). Jis taip pat tampriai surištas su ugnimi ir jos skleidžiama šviesa: „Gavėnas akis gadina", sakoma Utenoje, kalbant apie saulės atspindį nuo veidrodžio; „Gavėnas peilį galanda", sakoma Dusetose, kai kas dažnai veidrodžiu švytuoja.[23] Pagal Kossarzewski, *Gawenas*, žmonių laikomas „dvasia ar genijumi", pavasarį apie antrą ar trečią valandą po pietų ima pro langą švytėti (autorius racionalizuodamas paaiškina, kad tai iš tiesų vandens lašelio ar ledo žvakutės atspindys).[24]

Turime tad reikalo su mitine būtybe, priklausančia ugnies dievybių sferai, savo gyvenviete pasirinkusia jaują ir sukeliančia žmonių dėmesį gavėnios metu. Nelyginant *Gabjauja*, kurios vardą galima skaityti Praetorijaus sudarytų dievų, vadinamų „Namiszki Diewai" sąraše:

Žempatis, Žemyna, Laumelė, Gabjauja, Giltinė, Drebkulys, Bangpūtis, Aitvaras ir *kaukučiai*.[25]

Gavėnas pasirodo panašiame ir skirtingame, dviem šimtais metų vėliau A. Kossarzewskio sudarytame „Bóstwa domowe Litwinów" sąraše:

„*Jargutalis* v. Jurgutalis, *Giltine, Laume, Galgis, Kukolis, Bubas, Baužis, Babauže, Gawenis*"[26].

2. *Užgavėnių Gavėnas*

Užgavėnių papročių aprašymas neįeina į šios studijos rėmus. Tai ir labai komplikuota problema: atrodo, kad krikščionybė, įvesdama kilnojamą pasninko laikotarpį — o tuo pačiu ir to pasninko pradžią atžyminčią dieną — sutraukė į vieną suraizgytą papročių ir tikėjimų kamuolį visą eilę švenčių ir apeigų, susijusių su dviem pagrindiniais senovės švenčių poliais: su naujų metų arba *krikštų* ciklu ir su pavasario pradžios, t.y. kovo ekvinokcijų ansambliu.

Iš stambios Užgavėnių bylos bandysime tad išskirti vien tik dokumentus, liečiančius Gavėno pasirodymą ir jo veiklą.

2-1. Gavano vorymas

Vienas iš labiausiai akį patraukiančių Užgavėnių papročių — tai Kupiškio apylinkėse ilgai išsilaikęs „Gavano vorymo" ceremonialas. „Vienas vyras apsirengia kokiu prastu sijonu, ant galvos užsideda sietą, išsisuodina veidą ir eina paliai kiemus, kiti su vytimis jį varo", — pasakoja J. Balys.[27] Šiai procesijai būdinga tai, kad Gavėnas, nors ir „varomas", nėra mušamas: jo palydovų vytys, atvirkščiai, tarnauja Gavėną apginti nuo užpuolikų, norinčių jį vandeniu aplaistyti. Šį žaidimu virtusį ritualą reikia tad suprasti, kaip iškilmingą Gavėno išlydėjimą, o ne kaip jo išvarymą.

Antroji ritualo pusė nemažiau ryški: „Perėjus per visą kaimą, Gavėnas nusirengia, lieka tik paišinas, tada jį perveža rogelėmis per visą kaimą: *jis sau sėdi, kiti tempia rogeles.* Išvežę galan kaimo išverčia".[28] Kitur, Mičionyse užrašytas, Gavėno išlydėjimo variantas jo išvertimo nemini, o kalba apie jo nuvežimą „kitan uličian".[29]

Kitur Lietuvoje Gavėno vietoje vežiojama „iš šiaudų padaryta baidyklė" vadinama *Lašinsku* (Čekiškės, Kauno raj.); posakis „Lašinską ginti" perkelta prasme reiškia „per užgavėnes vykti į svečius" (Barstyčiai, Skuodo raj.); Akmenėje sakoma, kad „nuo Pelenės Lašinskis į *Kuršą* išvažiuoja".[30] Šios citatos rodo, kad Gavėno išvežimas nėra lokalizuotas, kupiškėniškas paprotys, o visoje Lietuvoje — tiek Aukštaičiuose, tiek ir Žemaičiuose — sutinkamas ritualas.

Panašiai kaip, paskutinę jaują iškūlus, iš kiemo išnešamas *Kuršis,* žiemai baigiantis iš kaimo iškilmingai, su palyda, išprašomas *Gavėnas,* išverčiant jį kaimo galugalėje, nuvežant į gretimą kaimą, su viltimi, kad jis pats šiems metams išvyks į „netikėlių" žemę, į *Koršą*. Tai mitologijoje dažnai sutinkamas ritualas, kurį geriausiai gal iliustruoja Afrikos tautų „medžioklės šokis": šokio būdu atlikta medžioklė yra autentiška jos, kaip mitinės realybės, forma, o „tikroji", ją sekanti medžioklė yra tiktai jau atlikto veiksmo atkartojimas.

2-2. *Gavėno kova su Mėsinu*

Kitas Gavėno pasirodymo momentas — tai jo kova *klojime ant žardų*, vykstanti ištisą valandą vidurnaktyje iš Užgavėnių į Peleniją: dvikova baigiasi Gavėno pergale, kuris nustumia Mėsiną nuo žardų (Kvetkai).[31]

Ši dvikova plačiai žinoma Lietuvoje, nors jos protagonistų vardai ir keičiasi kiek: vienas iš kovotojų — *Kanapinis, Kanapius, Kanapinskas, Kanapickas,* o jo priešas — *Lašininis, Lašinius, Lašinskas, Kumpickas*[32] ar jau minėtas *Mėsinas.* Krikščionybės rolė vardų parinkime aiški: gavėnios pasninke vartojamas kanapių aliejus, jo metu draudžiami lašiniai ir iš viso mėsa. Gavėnios pradžia tad reiškia *Kanapinio* pergalę ir *Lašininio* pralaimėjimą arba bent laikinį jo atitolinimą.

Tačiau šioje aiškioje krikščioniškoje schemoje darosi visai neaiškus *Gavėno* vaidmuo. Arba *Gavėnas* yra su gavėnia surišta, jos metu jaujoje gyvenanti, ją atstovaujanti mitinė būtybė ir tada reikia jį tapdinti su *Kanapiniu,* laiminčiu kovą ir liekančiu viešpatauti gavėnios laike: taip bent išaiškintinas J. Balio patiektas Kvetkų aprašymas. Arba *Gavėnas* yra iškilmingai išvaromas per Užgavėnes ir tada jis *Lašinsko,* išvykstančio į Kuršą, sinonimas: tačiau tuo atveju *Gavėnas* ne tik nevaldo gavėnios, jo vardas, reikia manyti, tik atsitiktinai, dėl chronologiško gavėnios ir pagonių dievaičiui pasireikšti skirtos šventės sutapimo, yra išvirtęs į *Gavėną.*

J. Balys, ten pat aprašydamas Lašinskio ir Kanapinskio kovą, nurodo, kad ji vyksta *klėtyje,* o ne klojime ar jaujoje. Atrodytų tada, kad į šią kovą Gavėnas maišomas be reikalo, dėl to nelemto jo vardo panašumo su gavėnia. Žinome *linų* pratęsimo svarbą Užgavėnių apeigose: *Kanapinis* lengvai galėtų rasti šių apeigų nekrikščioniškoje versijoje sau vietą, kaip *Vaižganto,* linų ir kanapių dievò, atstovas. O *Lašinius,* ginklų vietoje naudojąs lašinių paltis, kumpius ir skilandžius, tiesioginiai primena *kiaulės galvą* (ar bent jos ausis) *ir uodegą,* puošiančius ritualinį Užgavėnių patiekalą — *šiupinį.* Tad *Lašinius* greičiausiai atstovauja kitą mitinę būtybę, kurios įtakos

sferoje randasi iš kiaulienos gaminami maisto produktai, pagrindinis ūkininkui žiemą praleisti padedąs valgis.

2-3. Gavėnas virsta per galvą.

Gavėno pasireiškimas Pusiaugavėnyje atrodo daug svarbesnis, negu jo hipotetiška dvikova su *Mėsinu*.

Nežiūrint gavėniai deramos rimties, Pusiaugavėnis — greičiau linksma, pagoniška šventė: „Kaimo berniokai išsitraukia iš pastogės senas medines ekėčias, padaro iš jų Gavėnui vežimą. Pasodinę juokingą Gavėno pamėklę ant ekėčių į rogutes, veža pavasarėjančia kaimo gatve. Privažiavę griovį su vandeniu ar gilią pusnį, išverčia ten vargšą Gavėną, bet ir vėl jį vežiman įsisodina, veža tai vienan, tai kitan kaimo galan, linksmai šūkaudami: ‚Ulia, ulia, Gavėnas pervirto per galvą!'[33]. Šios Gavėno vežiojimo apeigos, kaip matome, jau nebeturi tikslo jo išvaryti, išskirti iš bendruomenės ribų: atvirkščiai, viskas daroma — ir veiksmo kartojimas tik padidina jo efektyvumą — kad Gavėnas „virstų per galvą", kad jis pasikeistų, kad jis „atsiverstų", kad likdamas tas pats ir čia pat, parodytų ir kitą, teigiamą savo veidą.

Ir iš tiesų, senų žmonių įsitikinimu, *Gavėnas* pusiaugavėnyje „kluone virsta per žardą kūlio"[34] ir ten pat palieka vaikams dovanų: „pyragaičių ir kaspinų mergaitėms; vaikams parneša lauktuvių ‚Gavėno pyrago' (Kupiškis)".[35] Prabėgdami pastebėję *Gavėno* — kaip ir kitu atveju *Gabjaujo* — specialią atidą vyriškosios lyties asmenims, pažymėkime, kad Gavėno virtimo per galvą magiškas aktas nėra lokalinio pobūdžio reiškinys, bet, kaip ir Gavėno varymo procesija, bendrosios lietuvių religijos faktas: tam pagrįsti galima pacituoti J. Balio ten pat duodamą užuominą apie Viduklės apylinkėje, Žemaitijoje, per galvą besiverčiantį, jau sukrikščionintą *Silkių*.

Todėl, jei ir norėtųsi sutikti su J. Baliu, kuris „Gavano voryme" mato „žiemos demono" išvijimą, jo apsivertimas kūliu per žardą rodo greičiau jo vientisą, kad ir dvilypę asmenybę. Gavėnas, jaujos pabaisa, apsiverčia per galvą ir ima dalinti vaikams dovanas; matėme, kad pavasarėjant jis pasireiškia kaip „kiškutis", kaip stiprėjančios saulės atspindys, kaip „dvasia",

besišypsanti pro langą. Nelyginant *Gabjaujis*, kuris leidžia kibirkštis ir kelia gaisrus, bet kartu ir globoja džiovinamus javus, taip ir *Gavėnas* iš žiemos pabaisos gali pavirsti į pavasario pranešėją. Jo „varymas" yra tad tiktai noras pagreitinti jo „atsivertimo" procesą.

2-4. Gaidžio pasirodymas

J. Balio pateiktame Pusiaugavėnio aprašyme nelauktai pasirodo gaidys: „Žemaičiai sako, kad Pusiaugavėny galima be nuodėmės suvalgyti gaidį, tik reikia viskas paruošti per vieną valandą: atsinešti iš miško malkų, papiauti gaidį, jį išdoroti, išvirti ir suvalgyti".[36]

Šitoks gaidžio valgymas „be nuodėmės" rodo senoviško religinio elemento įsibrovimą į krikščionišką kontekstą. Jo pagaminimas yra tačiau padarytas neįmanomu „praktiškame" plane ir virsta „mitine" operacija, primenančią kaukų prisijaukinimo procedūrą.[37] Taip, kaip kaukai šios operacijos būdu iš miškinių paverčiami į naminius, taip ir gaidys jos metu greičiausiai „atsiverčia", iš „normalaus" gaidžio pavirsdamas į mitinę būtybę, tinkančią ritualinei puotai (žr. supra: p. 300) Gaidžio pasirodymas panašiame kontekste du kartu: pirmąjį kartą ryšyje su *Gabjauju*, antrąjį — su *Gavėnu*, dar labiau sugretina šias dvi ugnines būtybes.

Visame, nors ir labai kondensuotame, Užgavėnių aprašyme J. Balys dar du kartu prabėgamai pamini gaidį. Norint pratęsti Užgavėnių linksmybes iki po vidurnakčio, gaidys būdavo *užvožiamas duonkubiliu* tam, kad negiedotų.[38] Šis paprotys, kurio praktiškas išaiškinimas nepajėgia paslėpti mitinių motyvacijų, ir vėl primena Gabjaujos metu puodu užvožto gaidžio mušimą ir jo išlaisvinimą. Tiek vienu, tiek ir kitu atveju, tai atžymi momentą, kada gaidžio — ir jo švento patrono — funkcijos ir pareigos baigiasi, ir prasideda nauja jų gyvenimo fazė.

Tą pačią gaidžio funkcijų pabaigą galėtų reikšti ir *gaidžio pasturgalio* naudojimas šiupiniui virti ir eventualiai, nešant ant stalo, jam papuošti: pasturgalis čia simbolizuotų gaidžio žinioje

esančio laikmečio išsibaigimą.[39] Šiupinio, kaip pagrindinio Užgavėnių puotos valgio, reikšmė nėra dar išaiškinta — iš viso alimentariniai ir kulinariniai tyrinėjimai lietuvių mitologijos srityje, mano žiniomis, dar nėra pradėti — tačiau dviejų mėsinių šiupinio ingredientų — kiaulės ausų ir uodegos ir gaidžio pasturgalio — konkurencija įdomi tuo, kad jinai ženklina dviejų ritualų ir dviejų skirtingų sferų dievybių kultų susikryžiavimą: *žemės* dievybės[40], į kurios sferą įeina *kiaulė*, ir *ugnies* dievybės, kuriai priklauso *gaidys*.

Reikia tikėtis, kad Užgavėnių papročių bylos peržiūrėjimas, ieškant papildomų gaidį liečiančių duomenų, padės išryškinti ir sustiprinti mūsų siūlomas hipotezes.

IV. SINTEZĖS BEIEŠKANT

*1. Gavėnas — *Gab-ėnas*

Skaitytojui jau seniai, tur būt, bus paaiškėjęs vienas iš šios studijos tikslų: kiek galima daugiau sugretinti, siekiant visiško jų sutapdinimo, rudens švenčių dievą *Gabjaujį-Jagaubį* su artėjančio pavasario švenčių mitine būtybe — *Gavėnu*. Semantiniu požiūriu, jų esminiai bruožai tie patys, su jais surišti ritualai ir papročiai — panašūs arba vienas kitam neprieštarauja. Istorinio datavimo plane, juos skiria du šimtmečiai, laikotarpis, per kurį galutinai įsiviešpatavo krikščionybė.

Lieka tik jų vardų sugretinimo problema. Nors *Gavėnas* atrodo, iš pirmo žvilgsnio, pagal krikščioniškai-slavišką *gavėnią* padarytas žodis — A. Kossarzewski net siūlo jame matyti *Gawienes* vyrą,[41] jo pagoniškoji kilmė ir figūra nekelia abejonių ir yra visų pripažinta. Jo tikrojo vardo klausimas yra tad antraeilis, ir niekas netrukdo *Gavėną* laikyti dievo *Gabjaujo* krikščioniškuoju pravardiniu, tuo ir užskleidžiant paskutinįjį jo bylos puslapį.

Tačiau į *Gavėną* galima žiūrėti ne tik, kaip į tiesioginį darinį pagal *gavėnią*, bet ir kaip į *gavėnios* kontaminuoto autentiško dievo vardo **Gab-ėnas* iškraipymą. Turint galvoje, kad šaknis *gab-*, surišta su ugninės dievybės reikšme, ne tik įeina į sudėtinius žodžius: *Polengabia, Matergabia,*[42] *Gabjauja, Jagau-*

bis, bet ir lengvai priima įvairias priesagas, nėra jokių kliūčių prileisti, kad šalia moteriškosios dievybės vardų serijos

Gabija-Gabelė-Gabikė-Gabėta[43]

galėjo būti ir vyriškoji serija

**Gabis-Gabikis-*Gab-ėnas-*Gab-enis.*

Gabikio — „piktosios dvasios" prasme — forma yra paliudyta,[44] **Gabėno* ar **Gabenio* formas galima atrasti deformuotame *Gavėne* (tarpubalsio *-b-* išvirtimas į *-v-* yra fonetiškai dažnas reiškinys), o *Gabis* (ar *Gabys*) yra P. Ivinskio pasiūlyta Lasicijaus minimo javų džiovinimo globėjo *Gabie* interpretacija[45].

2. *Dievas ar deivė?*

Lieka dar viena, jau senokai vėlesniam laikui atidėta detalė: mūsų nagrinėjamos dievystės lyties klausimas. Faktai, kad egzistuoja tik vyriškoji *Jagaubio* forma, kad *Gavėnas* — koks bebūtų jo fonetiškas išaiškinimas — yra neabejotinai vyriška būtybė, kad Gabjaujos puotoje gaidį valgo vieni vyrai, kad „Gavėno pyragas" skiriamas vien berniukams ir t. t. ir t. t. — tai vis stiprūs, neginčijami argumentai, patvirtiną jo vyrišką lytį. Iš kitos pusės, visai įmanoma, kad *Gabjauja* kai kuriose Lietuvos srityse galėjo būti žmonių išsiaiškinta kaip šalia *Peleno Gabijos* esanti moteriška *Jaujos Gabija*, pridedant jai papildomų, teigiamų, globos bruožų. Tačiau tai nepakeičia vyriško *Gabjaujo* statuso. Tai vis antraeilės problemos, kurios neturi užtemdyti svarbesnio klausimo, būtent, ugnies dievybės vyriškąja forma vaizdavimosi klausimo.

Palyginamoji indoeuropiečių mitologija čia gali ateiti į pagalbą. Jau matėme, kad *Jagaubis*, savo romėniškoje interpretacijoje pavadintas Vulcanu, yra, tiek savo prigimtimi, tiek ir iš dalies jam skirtu kultu, romėnų archaiškojo *Volcanus* atitikmuo. Tačiau ne pavienių dievų atitikmenų ieškojimas svarbus, toks metodas, atvirkščiai, gali būti net pavojingas, nes atsitiktinumai dažnai maišosi su atitikmenimis. Palyginamoji mitologija svarbi tuo, kad jinai išryškina giminingo religinio galvojimo koncepcijas, padėdama tyrinėtojui susidaryti bendro

pobūdžio modelius, galinčius išaiškinti pavienės religijos problemas.

Romėnai, pavyzdžiui, turėjo dvi ugnies dievybes: *Vesta*, geroji, šeimos židinių ir viešųjų aukurų ugnis, buvo griežtai skiriama nuo *Volcanus*, naikinančios, gaisrus keliančios maldavimo — o ne meldimosi — reikalaujančios ugnies.[46] Šių dviejų dievybių priešpastatymas, kaip matome, pabrėžtas jų lyčių išskyrimu. Indijos religinė filosofija, kaip ir galima laukti, žymiai komplikuotesnė. Nesileidžiant į jos analizę, užteks mūsų reikalui tiktai iškelti jos trilypę, vertikalinę ugnies rūšių klasifikaciją, kurioje išskiriamos: žemės ugnis (mūsiškė), atmosferos ugnis (Vāyu ugnis) ir dangaus ugnis (Saulės ugnis).[47]

Panašią į Indijos klasifikaciją randame ir lietuviškame ugnies supratime: šalia *Gabijos* (žemiškosios ugnies) ir *Saulės* (dangiškosios, su kuria komunikuojama, pavyzdžiui, Joninių laužų pagalba), yra vieta ir *Gabjaujui* arba **Gabėnui*, atstovaujančiam baisingą atmosferos — Vėjo ≈ Vāyu karalystės — ugnį. Neužmirština, kad, A. Kossarzewski tvirtinimu, *Aeolus Zmudzki* — tai „dungaus žwieris", kuris pučia, ne taip, kaip graikiškasis Aeolus, iš burnos, bet iš panagių: „isz panagių isz nagun, isz pirsztu galun lejd wieji",[48] gyvendamas „diebesise ant ora". Tačiau tai liečia ir mūsų ugnies dievą, nes kai „Gaweanas pejli galąd, wieja ejn isz panagiun".[49] Vediški tekstai tad padeda mums suprasti ir mūsų **Gabėno* vėjišką prigimtį, prigretindami jį prie kito, jau kiek nagrinėto, lietuvių dievo — *Aitvaro*.[50]

Dalykai tačiau, yra, tur būt, mažiau paprasti, negu jie iš paviršiaus atrodo: neužmirškime, kad *Gavėnas*, peilį galąsdamas, leidžia ne tik vėją iš savo panagių, bet ir šviesą, kuri atspindi saulės spindulius: atrodytų, kad su pavasariniu „apsivertimu per galvą" jis, bent iš dalies, iš *Vėjo* sferos pereina į *Saulės* sferą. Mūsų hipotezę tad reikia įrašyti į bendrąją lietuvių *ugnies* problematiką, kurios pirmuosius elementus yra jau seniai surinkęs žymus kalbininkas ir mitologas — K. Būga.[51]

3. Gabvartai

Visi šaltiniai nurodo, kad *Gabjaujis-Gavėnas* gyvena *jaujoje*, kad *Gavėnas* per žardus virsta *klojime*, kad šeimininkė

gabjaujos vaišes ruošia *kluone*. Šie ūkiškų pastatų pavadinimai literatūrinėje kalboje dar nėra nusistovėję ir keičiasi pagal tarmes. Dalis pastatų išnyko ar gerokai pasikeitė dar XIX a. pabaigoje. Skaitytojas, girdėdamas apie juos kalbant, turi dažnai klaidingą įspūdį, kad jis supranta apie ką eina reikalas. Pravartu tad mūsų dievo rezidenciją kiek smulkiau aprašyti — šis aprašymas gali padėti išsiaiškinti keletą mitologinių detalių. Tam tikslui pasinaudosime I. Butkevičiaus 1971 m. išleista studija *Lietuvos valstiečių gyvenvietės ir sodybos*.[52]

Kluonas arba *klojimas* (žemaitiškai: *jauja*) — tai pastatas suvežtiems iš laukų javams sudėti, džiovinti, kulti. Tokio kluono *viduje* įrengta atskira patalpa su krosnimi javams džiovinti, vadinama *jauja* (žemaitiškai: *pirtis*). *Kluonai su jauja* Lietuvoje žinomi jau bent nuo XVI-jo a. ir išsilaikė jie iki XIX-jo a. vidurio, t. y. iki arkliais varomų kūlimo mašinų įsigalėjimo ir iki panaikinimo baudžiavos, dėl kurios ūkininkai, eidami lažą ir turėdami dvarui atiduoti po 3-4 darbo dienas į savaitę, tegalėdavo savo laukus sudoroti dažniausiai tik lietingomis dienomis arba nakčia, tuo būdu suveždami šlapius, džiovinimo reikalingus, javus. Reikia tad laikyti, kad šitokia pastatų struktūra atitinka mūsų studijuojamąjį etnologinį laikotarpį, kurio šaltiniai apglėbia XVI-XIX amžius.

Kluono — pačio stambiausio, ilgą laiką apytuščio stovinčio pastato — socialinė reikšmė didelė: ten buvo ruošiamos ne tiktai įvairios „pabaigtuvės", bet ir vestuvių vaišės, jame, blogam orui esant, buvo taisomos Pusiaugavėnio ar Jurginių *supynės*, rengiami „jaunimai", t. y. kaimo jaunimo šokių ir žaidimų vakarai. Galima tad įsivaizduoti, kad lenkiškąją krikščionybę įvedus į Lietuvą ir senobinei religijai įgavus grynai kaiminį ir šeimyninį pobūdį, kluonas pasidarė svarbių religinės praktikos centru: Gabjaujis, tiesa, buvo patalpos šeimininkas, bet ten pat, greičiausiai, buvo laikoma ir *Deyve* — didokas, plokščiu paviršiumi, šiaudais apdengtas akmuo,[53] ten dažnai apsigyvendavo ir iš laukų parkeliavusi *Javų Dvasia*.

Pati *jauja*, kaip autonomiškas pastatas, būdavo įtaisyta dažniausiai kluono viduryje (rečiau — viename iš jo galų); tai nemaža, maždaug 6 x 6 m ploto, 3,5 m aukščio, su lubomis

patalpa, į kurią tilpdavo geri keturi vienkinkiai vežimai javų. Kluono stogą atlaikė, kartu nustatydami ir jaujos sienų išmieras, du stambūs stulpai, vadinami *pėdžiai*, sutvirtinti ant jų viršūnių uždėtu horizontaliniu balkiu arba *sija*: visas kluono stogas, architektūriškai imant, laikėsi ant tokių — dviejų ar trijų — sija sutvirtintų pėdžių konstrukcijos.

Gana nuostabu iš pradžių pasirodo, skaitant, kad mūsų aprašyti pėdžiai kaip tik *Gavėno* mėgiamoje Lietuvos srityje vadinami ne kaip kitaip, o būtent *gavėnais*: „Int kelių gavėnų jūsų klojimas?" (Debeikiai, Anykščių raj.). „Trys balkiai, tai ir trijų gavėnų reiks" (Kamajai, Rokiškio raj.). Ir ne tik pėdžiai, bet ir klojimo *sija* tuo pat vardu vadinama: „Šiemet rugių tai lig gavėno prisikrovė". (Svedasai, Anykščių raj.)[54]

Lietuvių Kalbos Žodyno definicija, *gavėną* apibūdinti kaip „stulpą, šulą", atrodo nevisai tiksli: duotieji pavyzdžiai rodo, kad kiekvienam balkiui neužtenka vieno pėdžio, kad *gavėnas* (arba *gavėnai*) reiškia ne vieną stulpą, o dviejų pėdžių konstrukciją. Trečiasis pavyzdys rodo, kad *gavėnu* (arba *gavėnais*) galėjo būti vadinama arba visa dviejų pėdžių ir sijos kombinacija, arba viena skersinė jos dalis — sija.

Tas pats *LKŽ* duoda dar vieną žodį — *Gabvartas*, kurį, necituodamas jokių pavyzdžių, bet pasiremdamas T. Schultzo gramatika, jis laiko *Gabjaujo* sinonimu. Tą patį dievą — bet jau daugiskaitoje — mini ir Praetorius: „Es haben auch die Nadraver einige (dievų), die sie *Kaukarus*, item *Gabwartus* et *Gabartus* nennen, selbige aber sind vorige *Kaukuczei* oder Erd-Götter, die ihnen pflegen viel Güter und Segen in die Scheunen und Ställe zu führen".[55]

T. Schultzo ir M. Praetorijaus *Gabvartų* (ar *Gabartų*) definicijos nesutinka. Kadangi *Gab*-vartai turi bendrą šaknį su *Gab*-jauju, tenka pasirinkti Schultzo liudijimą ir atmesti *daržines* ir *tvartus* — o ne kluoną — kaip jų gyvenvietę. Atvirkščiai, antroji sudėtinio žodžio dalis, *-vartai*, lietuviškai vienaskaitoje nevartojami: čia geriau tinka Praetorijaus, o ne Schultzo (*LKŽ*) liudijimas, tuo labiau, kad ir pats *LKŽ* duoda atskirai žodį *gabartai*, reiškiantį „grotiniai vartai", paremdamas jį V. Kudirkos citata.

Galima pabandyti sujungti į krūvą šiuos dvejopos kilmės duomenis, liečiančius *gabvartus* ir *gavėnus*. Turint galvoje kluone įrengtos jaujos specifinę konstrukciją, *gavėnai* yra ne kas kita, kaip pėdžiai su horizontaline sija, sudarantys angą, kurioje statomos durys arba *vartai*, jaują nuo viso kluono atskirti. Kadangi jauja — *Gabjaujo* rezidencija, ją atskiria ir saugo *Gabvartai*. *Gabvartai* ir *gavėnai* yra tad arba visiški sinonimai, arba du paralelūs tos pačios statybinės struktūros elementai.

Kiek kitaip atrodo *Gabvartų* mitinės reikšmės problema. *Gabvartai* negali būti *Gabjaujo* sinonimu, bet sunku juos įsivaizduoti ir „kaukučiais", kaip tai siūlo Praetorius: jų vieta jaujoje, o ne klėtyje.

Čia dar kartą gali į pagalbą ateiti palyginamoji mitologija. Tyrinėdamas *Volcanalia* ritualus, G. Dumézil sutinka dvi moteriškas, antraeiles dievybes, susietas su *Volcanus* kultu: viena iš jų — *Stata*, jos pareiga stabdyti ugnį, o antroji — *Maia*, ji prisideda prie ugnies didėjimo.[56] Tai, bendrai paėmus, dviveidžio *Volcanus* pagalbininkės, žmonėms ir bloga ir gera darančios. Šioje perspektyvoje, antraeilių *Gabvartų* galima rolė kiek išryškėja: jie savo veikla, žinoma, gali būti panašūs į kaukučius, saugodami javus nuo gaisro. Praetorijaus įvestas supainiojimas visai nestebėtinas. Tačiau galima įsivaizduoti, kad jie vaidina panašią į *Stata* ir *Maia* rolę, metonimiškai išreikšdami prieštaraujančius *Gabjaujo* atributus: *gabvartai* — grotiniai vartai, jie drauge ir sulaiko ir praleidžia kibirkštis.

Belaukiant papildomų ar pataisančių duomenų, *Gabjaujo-Jagaubio-Gavėno* bylą galima laikyti išdėstyta.

1 Jacob Brodowski, *Lexicon Germanico-Lithvanicum et Lithvanico-Germanicum*, (rankraštis), cituojamas in K. Būga, *Rinktiniai Raštai* I, 158, pastaba 1.
2 J. Balys, *Lietuvių liaudies pasaulėjauta* (Chicago, 1966), žr. jo paskutiniuose puslapiuose (psl. 111-116) daromas išvadas.
3 *Ibid.*, psl. 26.
4 K. Būga, *Rinkt. Raštai*, I, 210-211.
5 Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne* (Paris: Gallimard; 1975), psl. 61-77.
6 *De diis samagitarum* (Vilnius: Vaga, 1969), psl. 24 (lietuviškas vertimas) ir psl. 44 (faksimilė).
7 In J. Balys, *op. cit.*, psl. 26.
8 *LKŽ*.
9 In J. Balys, *op. cit.*, psl. 26.
10 *LKŽ*.
11 J. Balys, *Lietuvių Tautosakos Skaitymai*, II, psl. 94-95.
12 *LKŽ*.
13 J. Elisonas in *Tautosakos Darbai*, VI, psl. 325.
14 *LKŽ*.
15 In J. Balys, *op. cit.*, psl. 95.
16 Id. *ibid.*, psl. 94.
17 *Mažoji Lietuviškoji Tarybinė Enciklopedija*, II, psl. 725.
18 *LKŽ* (Geistarai, Vilkaviškio raj.)
19 *Maž. Liet. Tar. Enciklopedija* ir *LKŽ* (V. Kudirka).
20 *Maž. Liet. Tar. Enciklopedija*, III (Užgavėnės)
21 *LKŽ* (Kuršis).
22 Tai nurodyta *LKŽ* duodamoje Gavėno definicijoje.
23 Visi šie pavyzdžiai paimti iš *LKŽ*.
24 A. Kossarzewski, *Litvanica* in *Tautosakos Darbai*, III, psl. 127.
25 *Deliciae Prussicae* (Berlin, 1871), psl. 26 in J. Basanavičius, *Rinktiniai Raštai*, (Vilnius, 1970), psl. 361.
26 *Op. cit.*, psl. 119.
27 J. Balys, *op. cit.*, psl. 114.
28 Id. *ibid.*
29 *Lietuvių Kalbos Tarmės* (Vilnius), psl. 303.
30 Visos citatos paimtos iš *LKŽ*.
31 J. Balys, *op. cit.*, psl. 120.
32 Visi vardai paimti iš *LKŽ*.
33 J. Balys, *op. cit.*, psl. 120.
34 J. Balys, *op. cit.*, psl. 120 ir *LKŽ* (Gavėnas).

35 Id. *ibid.*
36 Id. *ibid.*
37 Žr. *Kaukai*, p. 35.
38 *Op. cit.*, psl. 118.
39 Id. *ibid.*, psl. 110.
40 Žr. *Kaukai ir Aitvarai*, Pirmoji daliş: *Kaukai.*
41 *Ibid.*, psl. 117.
42 J. Lasicius, *De diis samagitarum*, psl. 42.
43 *LKŽ* ir J. Balys, *op. cit.*, psl. 25 sqq.
44 *LKŽ*.
45 *LKŽ*.
46 G. Dumézil, *op. cit.*, psl. 63.
47 Id. *ibid.*
48 *Op. cit.*, psl. 131.
49 *Op. cit.*, psl. 145.
50 Žr. *Aitvaras*, p. 72.
51 Žr. tarp kitų tekstų in *Rinktiniai Raštai*, I, psl. 210-211.
52 (Vilnius, 1971), psl. 192-198.
53 *Annuae Litterae Societatis Jesu* anni 1600 (Antverpiae 1918), psl. 550, cituojamos in K. Būga, *op. cit.*, psl. 144-145.
54 Citatos paimtos iš *LKŽ*.
55 In J. Basanavičius, *op. cit.*, psl. 362.
56 G. Dumézil, *op. cit.*, psl. 66-7.

KRIKŠTAI

I. KRIKŠTAI

1. *Pusiaužiemio šventė*

Lietuvių Kalbos Žodyną pavarčius, darosi aišku, kad *Krikštų* vardu buvo vadinama senoviška, pačiame žiemos viduryje švęsta šventė, kurios „sukrikščioninimas", t. y. sutapdinimas su viena ar kita krikščioniškojo kalendoriaus švente nevyko be sunkumų. *Krikštams* skirtame *Žodyno* straipsnyje randame, kad tai

(a) Pusiaužiemis: laikas apie Trijų Karalių šventę arba pati Trijų Karalių diena (sausio 6 d.);

(b) Apsireiškimo šventė (sausio 25 d.);

(c) Pusgavėnis (ketvirtasis gavėnios trečiadienis [kilnojamoji šventė]).

Jeigu Krikštams skirtame straipsnyje pusiaužiemis skaitomas kaip „laikas apie Trijų Karalių šventę", tai straipsnyje *pusiaužiemis* randame, kad „Grabnyčios — pats pusiaužiemis (Bsg)", tuo tarpu, kai Mažojoje Lietuvoje „25-ta rago arba januarijaus yra pusiaužiemis"[1].

Pirmosios išvados pačios peršasi: (a) *Krikštai* prieškrikščioniškame kontekste laikoma pusiaužiemio švente ir (b) turint galvoje istorinius ir geografinius kaitaliojimusis, ši šventė buvo bandoma tapdinti net su keturiomis bažnytinėmis šventėmis: su 6-ta sausio, 25-ta sausio, 2-ra vasario ir su kilnojamu pusgavėniu. Jos visiškas sutapdinimas tačiau buvo sunkiai įmanomas, mūsų nuomone, dėl dviejų priežasčių. Visų pirma, pagoniškoji *Krikštų* šventė buvo įrašyta į lietuvišką mėnulinį kalendorių, neatitinkantį krikščioniškam saulės kalendoriui. Iš kitos pusės, grynai „pagoniškos" šios šventės funkcijos, kurias galima išsiaiškinti lietuvių religijos kontekste, neatitiko nei vienos jau išvardintų krikščioniškų švenčių motyvacijai (kaip kad, pav., Šv. Jurgis — raitelis buvo sutaikomas su pirmuoju galvijų išgynimu ir lietuviškąja pavasario dievybe). Šiomis hipotezėmis remiasi, bandydama jas patvirtinti, ir mūsų pradedama trumpa studija.

Bandydami išryškinti šios šventės prasmę, mes naudosime tad etnografinius davinius, surištus su visomis keturiomis krikščioniškomis datomis, atsižvelgdami vien tik į jų eventualią semantinę kongruenciją. Neabejotina, pav., kad *meškos* figūra surišta su pusiaužiemiu:

„Nuo pusiaužiemio meška leteną žinda" (*LKŽ*, Pc) — dar daugiau, kad jos elgesys figūratyviniai reiškia laiko padalinimą į du — senuosius ir naujuosius — metus:

„Per *Krikštus* meška ant kito šono apsiverčia" (*LKŽ* Lš)
„Nuo *Grabnyčių* meška ant kito šono apsiverčia" (*Liet. Taut.*, V, 378)

Nesigilindami šia proga į meškos reikalus, pažymėkime tik, kad jos elgsena sutapdina laike Krikštus ir Grabnyčias.

2. *Geradarės pradžios šventė*

Kad *Krikštų* vardu vadinama pusiaužiemio šventė, atžyminti metų — taip kaip ir meškos — apsivertimą ant kito šono, dar nepaaiškina, kodėl ši šventė, būtent, vadinama Krikštais. Tam tikslui pravartus etimologinis žvilgsnis į visos *krikšto* žodžių šeimos apgaubtą semantinę erdvę.

1. *Krikštinti* visų pirma reiškia *„pradėti* pirmą kartą ką daryti" (*LKŽ*):

„Nedėlioj jau krikštysim obuolius (pradėsime valgyti)" (Smn.)
„Pernai pasodinau kriaušės sėklą, tai šįmet jau lapiukai krikštinasi (rodosi, sprogsta)" (Lš.)

1-1. Susiaurinant ir specifikuojant reikšmę, *krikštyti* reiškia *paragauti*, „liesti, po truputį ėsti" (*LKŽ*):

„Niekur nieko nepadėsi, vis pelės krikštija" (Trgn.)

1-2. Pritaikius lauko darbams, *krikštyti* reiškia *„pradėjus* statyti gubą, surišti keturius pėdus":

„Katrie krikštij, tai tris keturis pėdus suriš ir pastato" (Krš.)

Užtat ir *krikštas* — tai „vienas ar keli surišti pėdai gubos pradžiai; boba, tripėdis, jonis" (*LKŽ*).

2. Abstrakti *krikšto,* kaip „pradžios" sąvoka, pritaikyta erdvei, duoda šiai šakniai kitą, paralelią prasmę — intersekcija, taškas kaip vieta, nuo kurios prasideda, išeina dvi ar kelios tiesės. Ši branduolinė prasmė surandama žodžiuose:

2-1. *Krikštas* — „kertė, garbingiausia vieta prie stalo", o taip pat ir sudėtiniai tos pačios reikšmės žodžiai *krikštasuolė, krikštastalė, krikštalangis;*

2-2. *Krikštkelis* arba *krikšto kelias* — „kryžkelė" (N/K/);

2-3. **Krikštavonė* (hibr.) — „kas kryžmai sudėta, sunerta; kryžavonė".

2-4. *Krikštas* — „kryžius, pastatytas mirusiam prisiminti arba prie kelio" ir *krikšto dienos* (SD 119) „kryžiaus dienos (prieš Šeštines)".

3. *Krikštinti* reiškia *pagerinti,* „gardinti, skaninti" ką nors beruošiant, *prieš vartojimą:*

„Biskį pakrikštinom (blynus): vieną kiaušinuką indėjom, biskį pieno" (Krok.)

„Šventa Ona krikština obuolius (apie tą laiką obuoliai prinoksta" (Simn.)

3. Krikštas ir krikščionybė

Šitoks *krikšto,* kaip visako pradžios, kaip inchoatyvinio veiksmo aspekto — dažnai lydimo „pagerėjimo" bruožo — prasmės išsiaiškinimas papildo ir *Krikštų* kaip šventės supratimą: *Krikštai* nėra vien tik pusiaužiemio, vienų metų pakeitimo kitais, bet drauge — ir ypač — metų pradžios, metų atsivertimo į gerąją pusę šventė.

Šio semantinio lauko kad ir paviršutiniška analizė leidžia suprasti, be papildomų aiškinimų, ne tik *krikšto* („pradėjimo", „pagardinimo") sąvokos išplėtimą ir žodžio pritaikymą *Kristaus* doktrinos priėmimo apeigoms pavadinti, bet ir žodžio *krikščionybė,* susidariusio dviejų šaknų — graikiško *xrist-* ir lietuviško *krikšt-* — kontaminacijos dėka, dviprasmiškumą. *Krikščionybė* reiškė ne tik „christianizmo" įvedimą, bet ir „krikščionėjimą" — naujos eros, bet įsirašančios į natūralią ciklinio laiko sampratą, pradžią, o *krikštas,* „krikštijimasis",

buvo suprastas ne tik kaip naujo meto pradžia, bet ir jo pagerinimas. Net ir pagrindinis naujos religijos simbolis — kryžius buvo priimtinas ir suprantamas, kaip naujos krypties gyvenime ženklas — *krikštas*. Tai, turbūt, paaiškina, bent dalinai, ir palyginti mažą pasipriešinimą, kurį naujo tikėjimo primetimas iššaukė Lietuvoje.

II. KIRMIŲ DIENA

Viena iš *Krikštais* vadinamų dienų — sausio 25-ji — kurios krikščioniškasis atitikmuo yra „Povilo prisivertimo" minėjimas[2], turi ir kitą, „pagonišką" vardą: tai *kirmių̃* ar *kirmėlių diena* arba, paprasčiausiai, *kirmėlinė*, kurią *LKŽ* identifikuoja kaip pusiaužiemį.

Apie šią šventę, kurios reikšmė turėjo būti nemaža — tą dieną žmonės „papurtydavo sode obelis, kad jos būtų vaisingesnės, pastuksendavo į avilius, žadindami iš žiemos miego bites[3] — mūsų žinios toli gražu nesusistematintos. Neprieidami tiesioginiai prie tautosakos archyvų, maža ką žinome apie šios dienos, kuri, atrodo, skirta gyvačių kultui, sąryšį su pačiomis gyvatėmis: beskaitant etnografinius tekstus, teko užtikti, pav., kad gyvatės, rudenį pauosčiusios tam tikrą žolę ir nuėjusios gulti[4], *kirmėlių dieną* atgija ir „iš girių į namus eina"[5]. Iš kitos pusės, XVI-jo amžiaus tekstai, aprašantys naminių žalčių kultą ir su juo surištas apeigas, yra pakankamai išsamūs, tačiau jie tam kultui neduoda jokios kalendorinės datos, nurodydami tiktai, kad jis vyksta „tam tikru metų laiku". Semantinė vieno iš šių tekstų apžvalga, kaip pamatysime, duoda mums teisę teigti, kad tas „tam tikras laikas" ir yra, būtent, *Krikštai* arba *Kirmių diena*.

Pačių apeigų aprašymą paimame iš mūsų turimo Lasicijaus teksto[6], nors jis jį ir yra ištisai išsirašęs iš ankstyvesnio J. Maletijaus[7]:

> Praeterea Lituani et Samagitae in domibus sub fornace, vel in angulo vaporarij vbi mensa stat, serpentes fouent. quos numinis instar colentes, certo anni tempore précibus sacrificuli, euocant ad mensam. Hi verò exeuntes per mundum linteolum conscendunt, et

super mensam morantur. Vbi delibatis singulis ferculis, rursus discedunt seque abdunt in cavernis. Serpentibus digressis, homines laeti fercula praegustata comedunt, ac sperant illo anno omnia prosperé sibi euentura. Quod si ad preces sacrificuli, non exierint serpentes, aut fercula apposita non delibauerint: tum credunt se anno illo subituros magnam calamitatem."

Čia pat paduodame ir lietuvišką šio teksto versiją, šiek tiek patikslindami J. Balio Maletijaus ir L. Valkūno Lasicijaus vertimus. Tačiau pagrindinis patikslinimas — tai žodžio *krikštinti* įvedimas „paragavimo", „pradėjimo" prasme.

„Be to, lietuviai ir žemaičiai laiko šiltai gyvates (savo) namuose, po krosnimi arba pirties kampe (greičiausia: dūminės gryčios), kur stovi stalas (taigi: krikštasuolėje).

Gerbdami tarsi dievybes, *tam tikru metų laiku* jie žynio maldomis jas kviečia prie stalo. Ir iš tiesų, jos išlįsdamos (iš savo migio) švaria drobule (greičiausia: rankšluosčiu) užsliuogia ir įsitaiso ant stalo. Ten, *pakrikštinę* (=truputį paragavę) kiekvieną patiekalą, jos nušliaužia (žemėn) ir grįžta į savo angas.

Gyvatėms pasitraukus, žmonės linksmi valgo *pakrikštytus* patiekalus, įsitikinę, kad *tais metais* (t. y. ateinančiais metais) jiems viskas laimingai klosis. O jeigu, nežiūrint žynio maldų, gyvatės neišsliaužia (iš savo guolio) arba *nepakrikština* padėtų patiekalų, — tada jie tiki, kad *tais metais* juos ištiksianti didelė nelaimė."

(1) Vertime mes naudojame žodį *gyvatės* sekdami senųjų ano meto autorių pavyzdžiu, kurie šiam gyvūnui pavadinti dažnai naudoja ir lietuvišką jo vardą (plg. *giuoitos* pas Lasicijų). Tai reiškia, kad tuo metu žodis *gyvatė* buvo vartojamas ir nuodingoms ir nenuodingoms kirmėlėms, ir „gyvatėms" ir „žalčiams", pavadinti. Šių laikų termino *žalčiai* įvedimas sukurtų naują opoziciją tarp *gyvačių*, tą dieną einančių iš girios, ir naminių *žalčių*.

(2) Ši tiksliai aprašyta scena — kurią išsamiai nagrinėti neįeina į šio rašinio ribas — yra ne kas kita, o ritualinė puota *Kirmių* šventei atžymėti. Jos pagrindinė funkcija — sukviesti naminius žalčius tam, kad jie *pakrikštytų* visus, vieną po kito, ant stalo sudėtus valgius. O pakrikštijimas alimentarinės kultūros isotopijoje — kuri itin svarbi lietuvių mitologijoje — reiškia atžymėjimą naujos gyvenimo pradžios, užtikrinant tuo pačiu ir laimingą jo tąsą. Pradžios, kaip nulėmimo, reikšmė

lietuvių mitiniame galvojime neabejotina: visos dienos sėkmė priklauso nuo to, kaip jinai bus pradėta (Lasicius gana plačiai aprašo Jogailą, kuris netyčia iš ryto apsiavęs pirmiausia kairįjį batą, ilgai sukdavosi ratu stovėdamas ant vienos kojos tam, kad atburtų šį nesėkmingos dienos lėmimą[8]); pirmasis gegutės užkukavimas fiksuoja visų metų elgesį ir būvį, ir t.t.

(3) Tokia krikšto interpretacija leidžia teigti, kad Maletijaus-Lasicijaus nurodomas „tam tikras metų laikas" (*certo anni tempore*) sutampa su pusiaužiemiu ir gali eventualiai atitikti krikščioniškąją sausio 25-tą dieną: nuo kirmių pakrikštinimo — ar atsisakymo pakrikštinti — priklauso ir visų ateinančių metų *(illo anno)* laimė ar nelaimė.

Suprantama tad, kodėl Kirmėlių diena turi teisę būti vadinama *Krikštais*.

(4) Aišku taip pat, kad tokių apeigų proga kalbėti apie gyvačių kaip tokių garbinimą nėra prasmės: naminiai žalčiai, kaip tai pastebėjo Erasmus Stella jau 1518 m., yra tik „dievų numylėtiniai ir pasiuntiniai"[9]; tai patvirtina ir etnografiniai daviniai:

„Oi tu žalty, žaltinėli,
Dievų siuntinėli,
Veskie mane in kalnelį,
Pas mielą dievelį"[10]

Krikštydami maistą, jie tik vykdo dievo — ar dievų — jiems deleguotą valią.

(5). Pabrėžtina taip pat, kad valgių krikštinimas anaiptol nereiškia vien tik maisto palaiminimo ar laimės šioje konkrečioje srityje pažado. Priešingai, maistas yra tik toji metaforinė plotmė, kurios pagalba atliekamas visą ateinančių metų gyvenimą liečiantis *lėmimas*, laimės ar nelaimės priskyrimas. Tai palengvina ieškojimą dievo, kurio vardu žalčiai šį lėmimą atlieka. Iš vienos pusės, gyvatės figūra surišta su Dlugoszo minimu vienu iš pagrindinių lietuvių dievų, jo lotyniškai vadinamu *Aesculapius*, atitinkančiu prūsiškajam *Patrimpui*. Iš kitos pusės, atsižiūrint į lėmimo ir laimės davimo funkcijas, tasai lietuviškasis Aesculapius, atrodo, bus ne kas kitas, o *Dievaitis Mėnulis*[11].

III. KUMELUKO KRIKŠTYNOS

Kitas tekstas, užrašytas kokiais trimis šimtais metų vėliau, atpasakoja skirtingą, bet taip pat ritualinę puotą:

Kumeluko kriksztinos.

Priesz Grebeniczias Merrgos susideda pinigu perrka arełkos, — szutina ir sugruda su aguonom ir kanopem, ir su medum; ir sumusza kamukuos wadina czwikinu — ariełku suwirina su medum — ažupraszo jaůnimu (bernus). Te atoji ir iszgeri arelku, kožnas stato po gorciu ir par nokti ir unt ritojaus geria pardien kełdami kumelukuj kriksztinas.[12]

Šis tekstas — kurio vien tik kulinarinės isotopijos nagrinėjimas pareikalautų atskiros studijos — yra gana sunkiai išskaitomas: šalia mitologinio aiškinimo, jį reikės papildyti keletu trumpų filologinių komentarų.

(1). Kumelukas, kurio Krikštynos švenčiamos, yra neabejotinai viena iš Jauno Mėnulio epifanijų[13]. Turint galvoje mėnulio mėnesių neatitikimą saulės kalendoriaus mėnesiams, tai, kad krikštyńos keliamos prieš Grabnyčias, o ne Kirmėlių dieną, neturi didelės svarbos. Tačiau faktas, kad puota keliama iš vakaro ir kad linksminamasi per visą naktį, patvirtina lunarinį šios šventės pobūdį.

(2). Krikštynoms ruošiamas gėralas susideda, kaip matome, iš dviejų dalių: iš degtinės, suvirintos su medumi — savotiško krupniko, kuris primena panašius apgėlų ir krikštynų gėrimus[14] ir iš kamukų („kamuoliukų"), padarytų iš sugrūstų aguonų, kanapių ir medaus, kurie ir specifikuoja gėralą savo ypatingu vardu — *čvikinu.*

(3). Tie kamukai turi apskritą kiaušinio formą, o *kumeliuku,* savo ruožtu, lietuvių tarmėse vadinamas kiaušinio trynys[15]: išeitų, kad kamukas yra tad kumeliuko metonimas, jo miniatiūra. Turint galvoje, kad kamukas sudarytas iš aguonų, kanapių ir medaus, simbolizuojančių, labai grubiai paėmus, linksmybę, gerbūvį ir meilę, šiuos ingredientus galima skaityti kumeliuko atributais ir jo dieviškų funkcijų ženklais.

(4). Tų kamukų vadinimas *čvikinu* gali būti aiškinamas pagal bendrą šios nelietuviškos kilmės žodžių šeimos dispoziciją:

**čvikas* — tai „kelnių dalis kur sueina abi kiškos", bet drauge ir „kelnių spraga", o **čvikis* — tai paprasčiausias „kamštis"[16]. Nebūnant dideliu išminčiumi, galima suprasti, kad iš kamukų sudarytas čvikinas mūsų kontekste atvaizduoja kumeliuko mašną, kaip pradinės, kilminės energijos šaltinį. Tokio patiekalo absorbavimas yra savotiška komunikacija su kumeliuko teikiamų potencialių gėrybių šaltiniu.

(5). Nenuostabu tad, kad šios rūšies apeiginę puotą rengia *mergos*, t. y. netekėjusios, bet jau vedyboms tinkamos moterys, į kurias visuomenė sudeda visas trečiosios sakralinės sferos vertybių — meilės, grožio, gerbūvio — viltis. *Jaunąjį Mėnulį* sutinka ir priima, kaip ir pridera, kaimo jaunimas. Visa tai, žinoma, yra tik senos, užmirštos religijos ir, greičiausia, jau nebesuprantamų ritualų likučiai. Jie vis dėlto negali nepriminti kai kurių senosios prūsų religijos davinių: pas prūsus *Patrimpo*, vaizduojamo jauno, linksmo vyro pavidalu, kulto priežiūra irgi buvo pavesta *waydòlottinnen*[17].

(6). Nereikia, turbūt, papildomai įrodinėti, kad *kumeluko krikštynos* teisėtai priklauso *Krikštų* šventės apeigoms.

IV. TRUMPOS IŠVADOS

Šios trumpos studijos ambicijos buvo mažesnės, negu kai kurių pavienių išrodinėjimų nusitęsiančios išvados galėtų leisti manyti. Buvo bandyta atstatyti senovišką lietuviškų Naujųjų Metų šventę, vadinamą *Krikštais*. Tam tikslui visų pirma reikėjo išaiškinti pačios šventės pavadinimo reikšmę. Bet to dar neužteko: šventės turinys nebus pilnas, kol jinai nebus surišta su ją įprasminančiomis apeigomis. Mums atrodo, kad bendruomenės jaunimo išvakarėse ir per visą naktį keliamos *Kumeluko krikštynos*, kad šventės dieną, maldininkui dalyvaujant, rengiamas šeimynos pokylis, kuriame namų dievybės-žalčiai krikštija ir laimina ateinančius metus, duoda bent dalinį šių iškilmių vaizdą. Šventė, pagaliau, nebus pilna, jeigu jinai nėra konsakruota kuriai nors dievybei: *Dievaičio Mėnulio*, kurio gimimas *rago* mėnesyje apreiškia naujų metų pradžią, figūra, pamažu ryškėdama, užima jai priklausančią vietą.

1 *Taut. Darb.*, III, 37 (LTA 982/24).
2 *Taut. Darb.*, III, 25. Atrodo, kad šv. Povilo vyraujanti rolė protestantizme padėjo Mažojoje Lietuvoje sugretinti jo „prisivertimą" su meškos apsivertimu ant kito šono.
3 *Liet. Etnogr. Bruožai*, 539.
4 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 217.
5 *Taut. Darb.*, III, 25 (Mažoji Lietuva).
6 *De diis*, 48 (lot.), 30 (liet.).
7 Plg. „Tyrinėjimų apžvalga" in *De diis*, 63 ir J. Balys, *Liet. Taut. Skaitymai*, II, 67.
8 *De diis*, 20.
9 J. Balys, *Liet. Taut. Skait.*, II, 66-7 cituoja jo veikalą *Antiquitates Borussicae*.
10 J. Balys, *ibid.*, 75 cituoja *Liet. Tauta*, I, 2, p. 177, nurodydamas, kad tai apeiginė daina iš Daukšių apylinkės.
11 Plg. supra *Aušrinė ir Laima*, p. 111.
12 A. Kossarzewski, *Litvanica* in *Taut. Darb.*, III, 147.
13 Plg., tarp kitko, mįslę „Seredoj, pėtnyčioj, gimė kumeliukas aukso patkavom (mėnulis)".
14 Žr. skyrių *Apie bites ir moteris*, p. 255.
15 *LKŽ*.
16 *LKŽ*.
17 Žr. straipsnį *Waidelotte*, in K. Būga, *Rinkt. Raštai*, I, 183-7 ir S. Grunau, cituojamas in J. Puhwel, UCLA, *The Indo-european Structure of the Baltic Pantheon*, rankraštis, p. 5.

PENKTAS SKYRIUS

DEIVILAI

PIZIUS IR GANDA

I. FONETINIS POŽIŪRIS

J. Lasicius, savo veikale *De diis samagitarum*, pateikia dvi į porą sujungtas dievybes, turinčias artimų ryšių su vedybomis:

„*Pizio* iuuentus, sponsam adductura sponso, sacrum facit. Puellae quoque quendam *Gondu* adorant et invocant"[1].

Šio teksto vertimas į lietuvių kalbą kelia tik vieną — lietuviškos abiejų teonimų formos atstatymo, problemą. Norint ją teisingai išspręsti, reikia laikytis, mūsų manymu, bent dviejų pagrindinių principų:

(a) Didelėje daugumoje atvejų Lasicius, lotyniškai užrašydamas lietuviškus asmenvardžius, prisega jiems lotyniškas, pagal žodžio paskirtį sakinyje reikiamas galūnes.

(b) Kaip teisingai pastebi B. Savukynas[2], Lasicijaus užregistruoti asmenvardžiai, fonetiniu žvilgsniu, gali būti ne tik aukštaitiški, bet ir žemaitiški, net ir dzūkiški.

Šių dviejų principų nesilaikant, lietuviškas vertimas gali dažnai virsti „dievų nebuvėlių" gaminimo pretekstu.

Pritaikydami pirmąją taisyklę, matome, kad žodis *Pizio* yra pavartotas lotyniškojo naudininko, o žodis *Gondu* — galininko linksniuose[3]. Pirmojo iš jų lietuviškos formos atstatymas sunkumų nesudaro: *pizius* yra lietuvių kalboje gerai žinomas žodis, *LKŽ* užregistruotas jau tik pejoratyvine prasme „pasileidėlis, ištvirkėlis" (plg. *pizė* „cunnus", „vagina").

Žodžio *Gondu* forma sunkiau atstatoma. Jo galūnė lotyniškame galininke turėtų būti *-um*: galimas daiktas, kad Lasicius,

pastebėjęs atitikmenį tarp lietuviškos galūnės *-u* ir lotyniškosios *-um*, nutarė palikti lietuviškąją galininko formą. Tačiau lietuvių kalboje, neskaitant negausios IV-sios linksniuotės, galininką su *-ų*, galima rasti tiktai tarmėse, ir jis atitinka tada lietuviškąjį *-ą*, kurio vardininkas gali būti *-as* arba *-a*.

Norint pritaikyti antrąjį — tarminių variacijų — principą, tenka pastebėti, kad Lasicijaus dievų sąraše sutinkame net tris teonimus, turinčius savo šaknyje *-gont-*, *-gond-* arba *-gant-* bazę: tai

Gond-u
Dvvar — *gonth* ir
Waiz — *ganth* — os.

Turint galvoje lietuvišką, greičiausia Rytprūsiuose užrašytą *Vaižganto* formą ir priedo dar faktą, kad Lasicijaus *Dvvargonth* pas Praetorijų randamas kaip *Dvargantis*[4], mus dominanti *Gondu* forma atrodo neabejotinai žemaitiška ir atstatytina galininke kaip *Gandą*: vardininko pasirinkimas — *Gandas* ar *Ganda* yra jau nebe fonetinė, o semantinė problema.

Tik dabar jau galima pasiūlyti ir lietuvišką Lasicijaus teksto vertimą:

„*Piziui* jaunimas (jauni vyrai), ruošdamiesi nuotaką lydėti pas jaunikį, aukas aukoja. Mergaitės irgi garbina kažkokį (-ią) *Gandą* ir į jį (ar į ją) šaukiasi".

II. SEMANTINIS POŽIŪRIS

(1). Pirmasis, iš paviršiaus gana viliojantis, šių dievybių reikšmės aiškinimas buvo pasiūlytas garsaus indo-europeanisto Georges Dumézil: turėdamas galvoje vedybinį kontekstą kuriame pasirodo *Pizi*(us) ir *Gondu*, jisai siūlo į juos žiūrėti, kaip į seksualines dievybes, primenančias dvigubą lotynų dievą, pasireiškiantį taip pat vestuvių apeigose, *Mutunus Tutunus*[5]: iš tiesų, *Piziaus* faliniam charakteriui esant neabejotinu, keblumą kėlė tiktai paslaptingasis *Gondu*.

Gondu problemos sprendimo pasiūlymas būdingas ano meto, t. y. palyginamosios indoeuropiečių metodologijos mitų

srityje formavimosi laikotarpio koncepcijoms, pasižymėjusioms dideliu, perdėtu pasitikėjimu palyginamosios indo-europiečių kalbų fonetikos dėsnių pritaikomumu onomastikoje. Nustatęs fonetika pagrįstų — arba bent ja pateisinamų — atitikmenų: *Gandharva* — *Kentauros* — *Februus* seriją, G. Dumézil siūlė prie jos prijungti ir lietuviškąjį *Gondu*, semantiškam tokio prijungimo pateisinimui pakviesdamas į pagalbą dar Brücknerio visai sukritikuotą E. Veckenstedto žemaitiškų mitų ir pasakų rinkinį, kuriame šis pastarasis, nesivaržydamas, dažnai autentiškus, kiek padailintus pasakų tekstus puošė iš Lasicijaus ar ir kitų šaltinių paimtais teonimais, pigia kaina „sukurdamas" naują lietuvių mitologiją, kurioje *Gondu* — šio asmenvardžio forma nebuvo net sulietuvinta — pasirodė, kaip į *Aitvarą* kiek panašus ugnies dievas, susirūpinęs įsimylėjėlių globa.

Šis nepavykęs *Gondu* interpretacijos bandymas — nepavykęs ne tik dėl ano meto mitologijos metodų silpnumo, bet ypač dėl nepakankamo lietuviškojo, tiek mitologinio, tiek ir semantinio konteksto pažinimo — ilgam laikui atgrąsė indoeuropeanistus domėtis lietuvių mitologijos eventualiais įnašais.

(2). Iš naujo atskleisdami šią bylą, išeities tašku tad pasirenkame tą vestuvinį kontekstą, į kurį Lasicius yra įrašęs savo paduodamus dievų vardus. Ėmus gilintis į bitininkystės isotopijos vaidmenį lietuvių kultūroje ir mitologijoje, mums visai nelauktai teko konstatuoti, kad dvi, to paties Lasicijaus pirmą kartą užrašytos bičių dievybės — *Bubilas* ir *Austėja*[6] — ne tik kad domisi seksualiniais klausimais, ne tik kad aktyviai pasireiškia vestuvių apeigose, bet kad, suporuotos, jos, pagal savo veiklos sferas, maždaug atitinka tam funkcijų pasiskirstymui, kurį galima išvesti iš labai menkų Lasicijaus duodamų nurodymų apie *Pizių* ir *Gandą*. Iš čia ir mūsų siūloma hipotezė, kurią bandysime tvirčiau pagrįsti — galimumas homologuoti tas dvi dieviškąsias poras:

$$\frac{\text{Bubilas}}{\text{Pizius}} \simeq \frac{\text{Austėja}}{\text{Gandà}}$$

Atitikmuo tarp *Bubilo*, viliotojo ir smaguriautojo, ir *Piziaus*, kurio vardas pakankamai nurodo jo seksualines kvalifikacijas, yra visai aiškus ir naujų, papildomų argumentų, mums atrodo, nereikalingas[7]. Antroji homologuojama dievybių pora, atvirkščiai, turi būti sutvirtinta semantinio jų paralelizmo nustatymu. Tai verčia mus kiek apsistoti ties žodžio *ganda(s)* apgaubiama semantine sfera.

(3) Ernst Fraenkel, nagrinėdamas M. Pietkiewicziaus *Katekizmo* [8] žodyną, pasirodžiusį 1598 m. taigi bendralaikį su Lasicijaus *De diis*, gana išsamiai svarsto žodžio *negandas* prasmę, išskirdamas joje dvi pagrindines reikšmes:

(a) Übermut, Überfluss, Luxus:
Pav.: neganduosna kuniszkuosna = w zbytki cielesne
(b) Angst, Schrecken, Sorge, Unzufriedenheit, Mangel:
Pav.: wisokių negandų ir griekų = wszyskich niedostatków y grzechów.

Kadangi šios dvi reikšmės jam atrodo viena kitai prieštaraujančios, E. Fraenkel siūlo žiūrėti į antrąją šio žodžio reikšmę, kaip į pleonastinę — jame prefiksas *ne-* tiktai emfazės būdu pakartoja neigiamą „nedatekliaus", „nepasitenkinimo" reikšmę, kurią žodis *gandas*, *ganda* jau turi savo „Alarmnachricht, (schreckliches) Gerücht" prasme. O pirmoji šio žodžio reikšmė „perteklius" yra tada tiktai visai suprantama, kaip „Nichtangst, Nichtschrecken, Nichtmangel", kitaip sakant, kaip *gando* paneigimas.

Suprantama, kad toks *gando* aiškinimas, suteikiąs jam primityvią neigiamą reikšmę, jeigu jis būtų priimtinas, sugriautų mūsų siūlomą hipotezę, liečiančią galimą *Austėjos* ir *Gando*(s) homologaciją: sunku prileisti, kad merginos, vestuvių proga, garbintų, kaip tai nurodo Lasicius, kažkokį dievą „baimę" ar „trūkumą"; toks dievas, jei jis ir būtų patvirtintas, nieko bendro neturėtų su geradare *Austėja*.

E. Fraenkelio argumentacija, sprendžiant šią semantinę problemą, remiasi logišku kontradikcijos principu, pagal kurį vieno duoto žodžio antonimas gaunamas paneigiant deklaratyvinį jo turinį (plg. gražus → negražus). Šiuo principu neabejotinai galima išaiškinti didelį kiekį semantinių binarinių santykių,

bet jis anaiptol nėra vienintelis semantinių santykių atpažinimo modelis. Šalia jo, dažnai tenka sutikti, pavyzdžiui, kitą, taip vadinamą ribos kriterijų: žodžių *perpilti* ir *nedapilti* semantinis santykis nésuprantamas, neįvedant „ribos", „normos" sąvokos; pirmuoju žodžiu aprašomas veiksmas peržengia ribą, antruoju — jos nepasiekia; ir vienu ir kitu atveju — tai numatytos ar pageidaujamos normos *paneigimas*. Pažymėtina ir tai, kad mūsų pavyzdys prieštarauja Fraenkelio išvadoms: neigiamasis prefiksas *ne-* čia pasirodo kaip tik ribos nepasiekimo, t.y. „Mangel" atveju, kur jis, pagal Fraenkelį, turi tik pleonastinę funkciją.

Grįžtant prie mums rūpimos problemos, lengva suprasti kaip tokiais ir panašiais atvejais lietuvių kalboje — bet ir kitose kalbose — funkcijonuoja dvigubas, dvi kontrarines, o ne kontradikcines reikšmes duodantis neigimas: tarp *negando* „Mangel", „nedateklio", „stokos", iš vienos pusės ir *negando* „Überfluss", „pertekliaus" iš kitos, yra vietos pozityviai vertinamai normai išreikšti. Žodis *gandas* — arba *ganda* — ir užpildo tą erdvę, išreikšdamas „saiko", „užtenkamumo", „patenkinamumo" sąvokas. Šia prasme žodį *gandas* paliudija ir *LKŽ*, duodamas vėlyvesnius pavyzdžius; tą pačią prasmę „turėti pakankamai, ištekti" turi ir išvestinis veiksmažodis *gandėti*; „kalbinė sąmonė", pagaliau, šiuos žodžius natūraliai prigretina prie visos žodžio *gana* „pakankamai" šeimos[9].

(4). Šitokia *gando* bendroji, branduolinė reikšmė visiškai atitinka pagrindinius *Austėjos* būdo bruožus; *Austėja*, kaip suidealinta atsakinga šeimininkė, rūpinasi, kad jos globojamų moterų šeimoms nieko netrūktų, kad jos visko *pakankamai* turėtų; kaip už savo ir savo šeimos elgesį atsakinga moteris, jinai globoja rimtas, *santūrias* moteris. Saikingumas, kaip individo elgesį ir socialinius santykius normuojanti sąvoka tokiose, kaip mums rūpimoji lietuviškoji, visuomenėse neabejotinai vaidina didelę reikšmę. Tai liudija ir įvairiose indo-europiečių mitologijose randama besaikingumo problematika, pasireiškianti besaikio dievo — indų *Mada*, skandinavų *Kvasir*, lietuvių geležiniu lanku apkaustyto *Vėjo* brolio — pasirodymu ir jo sutramdymu[10]. Tai paaiškina ne tik *Gando*(s) semantinę

sferą, reguliuojančią šeimininius santykius, bet ir kitų dievų — *Vaižganto* ir *Dvargančio* — ideologinį kontekstą.

Mūsų įvestieji argumentai bent mums atrodo pakankamai svarūs: jie leidžia ne tik suporuoti vyriškas *Bubilo-Piziaus* ir moteriškas *Austėjos-Gandos* (nes *Gondu*, kaip matėme, leidžia atstatyti tiek vyriškosios giminės *Gandas*, tiek ir moteriškosios — *Ganda* vardininką) dievybes, bet ir žiūrėti į tas poras ne kaip į dvigubas dievybes, o kaip vienos dievybės dvigubus — figūratyvinius ir abstrakčius — teonimus.

PASTABOS IR NUORODOS

1 Vilniuje išleistoje faksimilėje p. 40.

2 „Dievai ir jų vardai" in *Kultūros Barai*, 6, 1970, pp. 163-173.

3 Mums nesuprantama, kodėl B. Savukynas, *ibid.*, *Gondu* formą laiko daugiskaitos kilmininku.

4 Plg. Jurginio komentarai in *De diis*, p. 75.

5 G. Dumézil, *Le Problème des Centaures*, 1929, pp. 230-231 et sqq.

6 Plg. supra, *Apie bites ir moteris*, p. 255.

7 Paminėkime, dėl visa ko, nors vieną dokumentą — „Piršlio nusmerkimą miriop", kurį pasirašo, šalia Šiaulių Bambizo, Raseinių Magdės ir kitų „pečėtorių ir pečėtorkų", ir Salantų *Pizelis*. *Svotbinė Rėda* in A. Juška, *Svotbinės Dainos*, II, 349.

8 E. Fraenkel, *Sprachliche, besonders syntaktische Untersuchung des kalvinistischen litauischen Katechismus des Malcher Pietkiewicz von 1598*, Göttingen, 1947, pp. 48-9.

9 Kita žodžio *gandas* prasmė — „Gerücht", „rumeur" — mūsų tiesioginiai neliečia. Ją tačiau galima būtų išaiškinti kitos implicitinės semantinės struktūros pagalba: *gandas* — tai observatoriaus nuomonė, jo didesnis ar mažesnis žinojimas apie situaciją, kvalifikuojamą kaip „gandas" arba „negandas".

10 Plg. mūsų „Mythologie comparée" in *Du Sens*, p. 126, naudojanti G. Dumézilio tyrinėjimų rezultatus.

TAVVALS*

deus auctor facultatum

I. TABALÀ — ŠVENTVAKARIS

(1). Fraenkelio *Etimologiniame Žodyne*, po įvestiniu žodžiu *tabalái* (interj.) surinktoje gausioje tabalų šeimoje galima rasti ir žodį *tabala*, reiškiantį, pagal Miežinį, „Block-, Heilig-abend." Šio švento, „blukui vilkti" skirto vakaro (=antrosios Kalėdų dienos) aprašymas sutinkamas M. Valančiaus *Palangos Juzėje*:

„. . . pradėjo loti šunys ir kažikas brakš-brakš į langą brazdinti. Gaspadorius prisikišęs klausė: ‚Kas čia?' Atsakė: ‚Mes *susiedai blukvilkiai*, argi roda *bernelį* giedoti?' Šis atsakė: ‚Roda, roda.' Tuojau įėjo keturi vyrai, trys jauni, o vienas senas, žilas, pagiedojo *Sveikas, Jėzau mažiausias*, ir tarė *senis*:

— Susiedėli, atėjom pas tamstą ne gerti, ne valgyti, bet tamstą pasveikinti. Esi stiprus ūkininkas, *geras susiedas*, dievobaimingas žmogus, dar mano vaikui kūma, tarp mūsų plikų gali vadintis karalium, kaipo tarp aklų vienakis. Mylim tamstą, ne kartą *susišelpiam*, todėl, sulaukę tos didžiosios šventės, sveikinam tamstą drauge su gera moteria ir gražiais vaikais. Tegul tamstą Viešpats ilgai užlaiko *dėl mūsų laimės*.

Motuzas pasakė jiems ačiū ir pasvadino".[1]

(2). Šį bluko vilkimo aprašymą galima papildyti S. Daukanto patiektomis žiniomis; pagal jį, žmonės „. . . vilko bluką per kiemus . . . *tabalus muszdamis*"[2].

Turint galvoje, kad *tabalaĩ* yra mušamasis muzikos instrumentas, padarytas iš keletos prieklėtyje (arba priepirtyje) horizontaliai pakabintų lentų[3], M. Valančiaus aprašymas papildytinas tad dar vienu, įžanginiu „tabalų mušimo" epizodu[4]: prieš įžengdami į trobą, kaimynai visų pirma muša tabalus, dainuodami dainą, prasidedančią žodžiais:

— Tabałaj, taj, taj, taj,
Judink seni kaułus, op, op, op,
Sódauszk rankû delnàs[5]

---

* Šis straipsnis pirmą kartą išspausdintas in *Baltistica*, XI (2), Vilnius, 1975.

Prisiminus, kad *tabalu* vadinamas šokis, šokamas vienų vyrų[6], nereiktų nustebti, jei mums dar nežinomi šaltiniai prie šio epizodo prikergtų ir šokio sceną, ypač kad dainos turinys aiškiai daro į tai aliūziją.

(3). Šitaip papildytas bluko vilkimo ritualas susideda iš keturių dalių:

(a) Tabalų mušimo

(b) Pasveikinimo giesmės

(c) Senelio oracijos

(d) Kaimynų vaišinimosi[7]

Mitologo užduotis būtų nagrinėti šio ritualo sintagmatinę struktūrą, ieškant išryškinti kontraktualinius santykius tarp dieviškojo ir žmogiškojo pasaulių. Tačiau tai jau išeina iš mūsų nusistatytų rašinio ribų.

2. TABALO SEMANTINIS KONTEKSTAS

(1). Tabalų mušimo prijungimas prie *blukvilkių* vaikščiojimo apeigų darosi suprantamas atsižvelgiant į tabalų, kaip muzikos instrumento, socialines funkcijas: „tabalų signalais kaimo žmonės buvo kviečiami į pirtį, šermenis, vestuves, susirinkimus"[8], t. y. į visas visuomenines sueigas, kuriose pasireiškiantys socialiniai santykiai, peržengdami šeimos ribas, aprėpia *kaimyniją*, neišeidami tačiau iš kaimo bendruomenės rato.

M. Valančiaus pateiktos oracijos tekstas taip pat pabrėžia tą pačią bluko vilkimo socialinę funkciją, kuri yra gerų, vieni kitus sušelpiančių, besikūmuojančių, bendruomenės laimę tuo būdu užtikrinančių „susiedų" lankymas. Tabalų mušimas yra tad tik simbolinė kaimynijos ryšių tamprumo išraiška.

Lasicijaus[9] pasiūlytas dievas *Tavvals*, „gerų paslaugų teikėjas" natūraliai prisijungia prie ką tik aprašyto ritualo: semantiniu atžvilgiu, jo veiklos sfera identifikuojasi su bendrąja apeigų reikšme, o fonetiniu atžvilgiu jis be didelių sunkumų gali būti įrašytas į plačią *tabalų* šeimą. Mitologiniu atžvilgiu, pagaliau, yra normalu, kad ritualiniam tekstui atitiktų mitinė būtybė.

(2). Charakteringas yra ir bluko vilkimo įjungimas į bendrąjį Kalėdų papročių kontekstą. Lietuviškosios Kalėdos ne tik kad

beveik nieko bendro neturi su krikščioniškąja šių švenčių tradicija, jos, visais savo poreiškiais, yra *bendruomeninio solidarumo šventė*. Šio solidarumo atžymėjimas apima ne tik šeimyną plačiąja prasme, bet ir gyvųjų bei mirusiųjų bendruomenę ir visą į šeimą integruotą gyvatą: kūčios maistu dalinamasi ne tik su naminiais gyvuliais ir bitėmis, bet ir su vaismedžiais. Ši uždaro šeimyninio solidarumo šventė leidžia tiktai dvi išimtis: tolimų *genčių* lankymą, kurį atlieka jaunų vyrų jojos, ir gerų *kaimynų* lankymą bluką velkant. Tai dvi šeimyninės bendruomenės išplėtimo formos.

(3). Pasveikinimo giesmės bent mums iki šiol žinomi tiktai trys įžanginiai segmentai:

(a) „Sveikas, Jėzau, mažiausias" (M. Valančius)
(b) „Juozapai, seneli, sugauk man genelį,
Sugavęs nepaleisk, į maišelį įleisk"[10]
(c) „Tabalai, tabalai, visi garbin tave"[11]

Vykstanti antrąją Kalėdų dieną, bluko vilkimo ceremonija duoda lyg ir pagoniškąją šios šventės versiją: pati giesmė vadinama „berneliu" arba „berneliais" — tai lyg ir krikščioniškųjų Kalėdų atkartojimas. Taip bent ją pristato vyskupas Valančius, savo aprašymuose mėgstąs profaniškas dainas pakeisti bažnytinėmis giesmėmis, savo Juzę įpareigodamas naujų giesmių sugalvoti. Labiau įtikimas yra antrasis tekstas (b), kuris prisistato, kaip „bernelių" parodija. Turimų duomenų menkumas neleidžia daryti semantinės šių tekstų atbrailų analizės. Pažymėtina tačiau, kad vietoje vaikelio Jėzaus, pagrindinio krikščioniškosios šventės aktoriaus, pasirodo senelis Juozapas, šventosios šeimos globėjas, taigi, tam tikra prasme, „auctor facultatum".

Visiems žinoma, kad krikščioniško šventojo pasirodymas liaudies tikėjimuose dažnai maskuoja jo vietoje anksčiau buvusią pagonišką mitinę ar dievišką būtybę. Šitaip galima aiškinti ir Juozapo vietoje trečioje versijoje (c) iškylantį *Tabalą*. Aišku, kad Tabalas šiame tekste yra personažas į kurį kreipiamasi, kuris, kad ir juokais, garbinamas. Aišku taip pat, kad Tabalas įsivaizduojamas *senelio* antropomorfine figūra:

kaip senelis Juozapas, kaip senis, judinąs savo kaulus tabalus mušant, kaip žilas senis, įeinantis į trobą oraciją sakyti.

Filologiniu požiūriu, šis tautosakos tekstas, minintis senelį *Tabalą* ir yra atestacija, kurios laukia mitologai, kad galėtų įrašyti Lasicijaus *Tavvals* į „tikrųjų" lietuviškų dievų sąrašą, suteikdami jam kaimo bendruomenės dievo, prižiūrinčio ir įkvepiančio gerus kaimynų santykius, statusą.

Lieka paskutinis klausimas: kodėl šis kalėdinis ritualas vadinamas „bluko vilkimu"?

3. TABALAS IR BLUKAS

Visų pirma, reikia perspėti nuo galimos klaidingos šio pavadinimo interpretacijos: nors *blukas, blukis, blukė*[12] ir reiškia „trinką", „malką", per bluko vilkimo ceremonijas — bent S. Daukanto ir M. Valančiaus laikais — jokių pliauskių niekas nevelka, taip kaip ir per „bitelių vežiojimą" Užgavėnėse niekas bičių avilių į roges nekelia. Galima, tiesa, prileisti, kad šis figuratyvinis steoreotipas turėjo kadaise ir „tiesioginę" prasmę, aprašančią realų medžio gabalo vilkimą. Tačiau Fraenkelio cituojamas S. Daukanto aiškinimas, pagal kurį Žemgalėje ar Kurlandijoje Kalėdų naktį po kiemus velkamas ir galop sudeginamas *blukis* simbolizavo besibaigiančius senuosius metus, neatrodo pakankamai solidus ne tik dėl jį paremiančių folklorinių davinių stokos, bet ypač dėl šios rūšies ritualams charakteringų elementų: kovos tarp senųjų ir naujųjų metų arba mirties ir prisikėlimo epizodų nebuvimo. Daug įtikimesnė atrodo ten pat cituojama Endzelino pastaba, kad blukio vilkimas yra senovinio indoeuropiečių *stulpų* kulto liekana[13].

Norint šią hipotezę paremti ir išplėsti, reikėtų visų pirma pasiūlyti dviejų žodžių, *bluko* ir *tabalo* sinonimiškumą. Iš tiesų, jeigu *tabalai,* kaip muzikos instrumentas, susideda iš kelių parištų lentų (60-100 cm. ilgio, 15-20 cm. pločio ir 3-4 cm. storio), tai šio žodžio vienaskaita be jokių sunkumų gali reikšti „storą lentą". *Blukė* (ar *blukas*) yra tuo tarpu ne tik trinka ar malka, bet ir „stora lenta"[14].

Tuo būdu, žodis *Tabalas* reikštų ne tik dievišką būtybę, galinčią pasireikšti žmogaus pavidalu, bet drauge ir *bluki*, t. y. stabą, kuriame toji būtybė yra įsikūnijusi su juo sutapdama[15]. Toks dviprasmiškumas visiškai atitiktų archainės galvosenos formoms. O *tabalo* pakeitimas skolintu *bluku* galėtų būti aiškinamas kaip eufemizmas persekiojamos ir blėstančios liaudies religijos kontekste. Viena aišku: tiktai ši hipotezė leidžia suprasti Miežinio pateikto žodžio *tabala*, reiškiančio „šventą blukio vakarą" semantizmą.

4. SIEKTI REZULTATAI

Šio rašinio tikslas dvigubas. Mitologiniu atžvilgiu, norėta įteisinti Lasicijaus paminėtą dievą *Tabalą*, kaip kaimynų savišalpos ir gero sugyvenimo globėją. Filologiniu atžvilgiu, papildžius Fraenkelio *tabalų* šeimai skirtą žodyno straipsnį naujomis leksikinėmis vertėmis, norėta atkreipti dėmesį į etimologiniams tyrinėjimams, ilgą laiką išbuvusiems griežtoje fonetikos priežiūroje, E. Benveniste dėka naujai statomus semantinės koherencijos reikalavimus. Hierarchizuotas reikšmių struktūros nustatymas visai tabalų šeimai atrodo šioje perspektyvoje svarbesniu uždaviniu, negu fonetiško jai etymono priskyrimas: ar ši žodžių šeima gali būti pridengta, kaip mano Fraenkelis, šauktuku *tabalái!* ar darytiniu žodžiu *tab-al-as* — tai nauja problema, išeinanti už mūsų kompetencijos ribų.

PASTABOS IR NUORODOS

1 *Raštai*, I, 237-8. Mūsų pabraukta.
2 *Būdas*, 142. Kol kas tyčia praleidžiame S. Daukanto siūlomą bluko ir senųjų metų identifikaciją.
3 *Maž. T. Liet. Encikl.*, III, 459. Šio žodžio trūksta pas Fraenkelį.
4 *Tabalus mušti*, semantiškai paėmus, nieko tad bendro neturi su rusiška metaforine ekspresija *tabalu bit*, „müssig umherschlendern".
5 S. Daukantas, *ibid.*, cituojamas Fraenkelio. Neaišku, ar „tabalai" čia reiškia muzikos instrumentą, ar senį, į kurį kreipiamasi šauksmininku.
6 *Maž. T. Liet. Encikl., ibid.* Pas Fraenkelį šios prasmės trūksta. *Tabalas* kaip šokis, neapsiriboja Žemaitija; plg. mįslę „Kas tai, kas tai: užu balto beržyno *vilkas tabalą šoka*? (Liežuvis) in *Dieveniškės*, p. 374.
7 *Blukį vilkti* reiškia drauge ir „viešėti" *LKŽ* (Plng.).
8 *Maž. T. Liet. Encikl., ibid.*
9 I. Lasicius, *De Diis Samagitarum*, 1969 m. laida, p. 40.
10 *LKŽ* (Plng.).
11 *LKŽ* (Dr.).
12 *LKŽ*. Tai skoliniai iš vok. *Block*.
13 Plg. taip pat K. Būgos surinktą įdomią leksikologinę medžiagą apie stulpų, stabų ir balvonų kultą pas lietuvius.
14 Plg. *LKŽ*: „senoviški suolai iš blukių (storų lentų) buvo padaryti". (Vb.)
15 Plg. žodį *Gavėnas*, drauge reiškiantį ir jaujoje gyvenančią dievybę ir stulpą.

TRATITAS KIRBIXTU

I. TRATIKAS KIBIRKŠTŲ

„Deaster est, qui scintillas tugurii restinguit", t. y. „dievukas, pirkelėje žiežirbas išblėsinąs"[1]: šitaip vienu trumpu sakiniu Lasicius pristato, kitų ugnies dievybių draugijoje[2], dar vieną su ugnimi surištą mitinę būtybę.

Šio iš dviejų žodžių sudaryto teonimo išaiškinimas kelia sunkumų. Dėl *Kirbixtu*, tiesa, visi aiškintojai sutinka, kad tai žodžio *kibirkštis* daugiskaitos kilmininkas, tačiau neaiškus lieka kibirkščių determinuojamas *Tratitas*. Ligšioliniai tyrinėtojai[3] siūlo žiūrėti į jį, kaip į lietuviškojo slavizmo *trotytojas* deformaciją. Tokia interpretacija, nors jinai ir visiškai patenkinama reikšmės atžvilgiu — ji atitinka lotyniškąją dievuko veiklos definiciją — kelia abejonių dėl dviejų priežasčių: nebūtinas yra slaviškas lietuviško dievuko vardas; sunku prileisti tokį gana stambų fonetinį šio vardo iškraipymą. Jinai būtų priimtina tik tuo atveju, jeigu nebūtų įmanomas kitoks šio žodžio išaiškinimas.

O toksai pakaitalas yra: užtenka prileisti paprastą korektūros klaidą — o jų Lasicijaus tekste nemaža — sumaišant raides *t* ir *k* ir skaityti *Tratitas* kaip *Tratikas*, gaunant neabejotinai lietuvišką veikėjo pavadinimą. Šalia *Tratiko*, pas Lasicijų randamas ir *Twerticos*; priesaga *-ikas* ir iki šiol lietuvių kalboje produktyvi.

Žodžio *trat-ikas* šaknis irgi lengvai suprantama: ją randame kituose tos pačios šeimos žodžiuos kaip, pav., *trat*-inti, *trat*-ėti „sproginėti degant", taigi šeimoje žodžių, semantiškai surištų su ugnimi. Parafrazuojant, *Tratiką* tad galima aiškinti kaip „kibirkščių sprogdintoją". Teonimą sudarančių dviejų žodžių kombinacija irgi komplementarinė: lygiai kaip perkūnijoje, pav., galima atskirti griausmą, kaip jos garsinį aspektą, ir žaibą, kaip šviesos poreiškį, taip ir *tratėjimas* yra to paties reiškinio garsinis, o *kibirkščiavimas* — šviesos efektai.

Tokia leksikalinė interpretacija leidžia geriau suprasti ir paties dievuko veiklą. Įsižiūrėjus į žiežirbų pasireiškimą

židinyje, matosi, kad tie du, jau minėti, šviesos ir garso efektai nesutampa laike, bet vienas kitą seka laiko linijoje: pirmiausia pasirodo kibirkštis, nusidriekianti pagal savo pasirinktą trajektoriją, o tik paskui jinai staigiai sustabdoma nelauktu sprogimu. Tai visiškai atitinka „dievuko, pirkelėje žiežirbas išblėsinančio" definiciją.

Tratiko, kaip lokalinio pobūdžio dievybės, reikalingumas visai suprantamas: jis, kaip kibirkščių sprogdinėtojas, sustabdo jas laiku, neleisdamas joms pasiekti šiaudinį stogą ir sukelti gaisrą. Tai praktiškoji jo funkcija. Tačiau jo veikla reiškiasi ir kitoje, mitinėje plotmėje, darydama jį dar labiau gerbtina būtybe. Plačiai žinomas tikėjimas, kad židinio kibirkščiavimas reiškia ugnyje besirandančių vėlių kančias[4]: lengva įsivaizduoti, kad *Tratikas*, sprogdindamas, blėsindamas žiežirbas, kartu mažina ir kenčiančių vėlių skausmą, apramina jas.

II. VIRKŠČE KIBIRKŠČE

Tokius mitinius santykius tarp *Tratiko* ir vėlių galima būtų laikyti aiškintojo vaizduotės padaru, jei juos pagrįsti nebūtų papildomų davinių. Laimingo atsitiktinumo dėka, J. Basanavičiaus surinktų pasakų lobyne teko sutikti gana keistą pasakojimą *Apie virkščę-kibirkščę*, užrašytą Šiaulių parapijoje[5], taigi netoliese nuo Lasicijaus naudojamų šaltinių etnografinės srities.

Pasakojimas savo struktūra primena visiems žinomą „Bėkim, bėkim, dangus griūna" pasaką, su tuo skirtumu, kad *virkščia-kibirkščia*, bėgimo iniciatorė, bėga „į peklą dušių gelbėt" ir kad pasaka, kuri baigiasi komentaru „teip daug velnių išmùša ir daug dušių išgelbėja", anaiptol ne humoristinė, o mitinė. Iš kitos pusės, sakmės herojė turi dvigubą vardą, ar du vardu: be jau mums artimo *Kibirkščia*[6], ji drauge vadinasi ir *Virkščia* („ankštinių augalų — žirnių, pupų ir t. t. — stiebas"), o žirnių ir pupų ryšys su pomirtiniu gyvenimu, kurį teks paliesti kita proga, neabejotinai tamprus.

Taigi, *Virkščia-Kibirkščia* su savo pagalbininkais: lepše, žiurke, ežiu, girnų puse ir giros kubilu, atbėga į pragarą. Jie ten

susislapsto kur kas gali, o *Virkščia-Kibirkščia* įlenda į *ugnieką*[7]. Netrukus grįžta ir „didelis, senas, žilas velnis" — archaiška *Velnio* figūra; žiurkei sukrabždėjus, jis pamano, kad tai „tur but nauja duše ateja" ir, priėjęs prie židinio[8], ima pūsti ugnį. *Virkščia-Kibirkščia*, tuo pasinaudodama, „prikiša ugnį pri barzdos ir užsidegė barzda", o išsigandusį, bebėgantį Velnią užmuša pagaliau herojės pagalbininkė *Girnų Pusė*.

Šio straipsnelio rėmuose nėra ko analizuoti išsamiai visą sakmę, užteks tik pabrėžti keletą šio pasakojimo detalių: *Kibirkščia* yra neabejotinai su ugnimi surišta būtybė, tačiau jos gyvenvietė nėra ugnis, o ugniekas; jinai tiktai paima ugnį (=kibirkštis) ir prikiša ją prie Velnio barzdos. *Kibirkščia* nėra tad nei kibirkštis, o personifikuota mitinė būtybė, turinti vertikalinę virkščios-stiebo figūrą.

Jos panašumas su *Tratiku Kibirkštų* irgi neabejotinas ir paremtas jis ne vien tik vardo atitikimu: tuo tarpu kai *Tratikas* blėsina kibirkštis, *Kibirkščia*, atvirkščiai, jas sukelia ir išleidžia iš ugnies: tai du papildomi vienos veiklos sferos aspektai. O svarbiausia — tai šios dievybės — ar šių dievybių — abiems atvejais išvystytos veiklos tikslo bendrumas: *Tratikas* malšina žiežirbas, ramindamas kenčiančias vėles, o *Kibirkščia*, palikdama naminę erdvę, organizuoja ekspediciją į pragarą vėlėms gelbėti.

III. KIBIRKŠTAS

Šią bylą galima papildyti dar vienu, jau nebe pasakinio pobūdžio, bet „tikrą atsitikimą" aprašančiu tekstu:

— Anais metais užmušė Perkūnas Raseiniuos policeiskį. Apie jo užmušimą šitaip žmonės pasakoja. Rytą anksti atsikėlęs, jis sušaukė savo namiškius ir pasakoja, kad jam miegant atėjusi pana ir sakanti: „Tave šiandien Perkūnas užmuš". O jis sakąs: „Aš tokio smerčio nenoriu." — „Jei tu išlaikysi, kai aš suveršiu su stancka tavo mažiuką pirštuką, tai išliksi gyvas." Tai pasakius, paėmė šilkinę stancką ir suveržė su ja mažiuką pirštuką taip labai, kad jis pabudo nuo to skausmo. Jam pasakojant savo sapną, visi namiškiai apstojo apie jį. Pasirodė mažas debesuks ir sykiu trinkt griaustinis, ir nutrenkė jį ant vietos[9].

Iš pirmo žvilgsnio, šis tekstas atrodo nieko bendro neturįs su mūsų siužetu, jis greičiau suteikia naujų informacijų apie Perkūną ir jo veiklą.

(1). Tekstas visų pirma aprašo magišką procedūrą, kurios pagalba galima apsisaugoti nuo *Perkūno* skirtos mirties. Jinai pagrįsta aiškiu santykiu tarp Perkūno ir mažojo pirštuko: veiksmas, nukreiptas prieš pirštuką — jo suveržimas „stancka", t. y. švento pobūdžio kilpa — identifikuojamas su veiksmu prieš patį Perkūną. Tam tikromis sąlygomis — Perkūno eventualiai aukai atlaikant skausmą — pirštuko suveržimas reiškia ir Perkūno galios suvaržymą.

(2). Šios magiškos procedūros išaiškinimas reikalauja šiek tiek įsigilinti į Perkūno pasireiškimo formas. Kalbant apie *Tratiko* veiklą, jau teko paminėti, kad bendrame perkūnijos fenomene reikia išskirti du reiškinius: žaibą ir griausmą. Etnografiniai daviniai tai pilnai patvirtina. Norint, pav., perkūniją išsiaiškinti sukrikščionintos mitologijos rėmuose, sakoma, kad „Liucipierius, važiuodamas per akmenis su savo karieta, labai smarkiai dunda ir žiežirbos lekia. Žmonės įsivaizduoja tą dundėsį perkūnu, o žiežirbas žaibu"[10]. Kitas, visai panašus išaiškinimas duodamas jau etno-moksliniame plane: pagal Kossarzewskį, esanti tokia „ugnis zwana Rûde" t. y. vardu *Rûdé,* paaiškinant lenkiškai, kad tai „blykčiojimas, šviesa danguje be griausmo", bet ir pridedant toliau, kad „yr zajba su perkunija isz Rudes yr be rudes buti negal"[11].

(3). Toji dangiškoji ugnis — *Rûdé,* kurios pasirodymą mes paprastai vadiname žaibais, gali pasireikšti ir labai preciziškomis formomis. Viena iš tokių formų — tai *ugninė kilpa,* užmetama ant pasirinktosios aukos kaklo. Kitas, J. Balio prigretintas, krikščioniško aiškinimo tekstas kategoriškai teigia, kad „Perkūną valdo šv. Mykolas, o žaibus šv. Jokūbas: Jokūbas užmeta *žaibo kilpą* velniui ant kaklo, o paskui šv. Mykolas jį nutrenkia"[12]. Jį papildo dar vienas, panašus išaiškinimas: „Pats Dievas, neturėdamas laiko velnius gaudyti, išsiuntė žaibą, kad jis sugaudytų visus velnius ir į peklą sumestų. *Žaibas,* Dievo liepiamas, kaip tik pamato kur velnią tuojau *neria ant kaklo* ir dideliu triukšmu nuneša į pragarą"[13]. Nesvarbu, koks bus šios

akcijos veiksnys — Perkūnas, šv. Jokūbas ar Žaibas — lieka faktas, kad žaibas kolektyvinėje vaizduotėje aiškinamas, kaip *ugninė kilpa* aukai pagauti.

(4). Apsiginklavę šiomis žiniomis, galime grįžti prie mirtin pasmerkto Raseinių policininko. Magiškoji procedūra, sapne pasirodžiusios „panos" naudojama jį išgelbėti, yra, kaip matome, simpatinio pobūdžio ir pasireiškia analoginės struktūros vartojimu: mažojo pirštuko suveržimas „stancka" atitinka žaibo kilpos užnėrimą ant aukos kaklo. Kadangi, kaip tvirtina Kossarzewskio tekstas, perkūnijos „be rudes buti negal", aišku, kad to suveržimo atlaikymas apsaugotų žmogų nuo nutrenkimo. Deja, mūsų atveju auka skausmo neiškenčia ir pabunda, tuo nutraukdama procedūros vyksmą. Reikia tačiau pastebėti, kad pirmoji perkūnijos fazė-žaibavimas, pakeistas piršto veržimu, lieka užskaitomas: policininką Perkūnas nutrenkia kaip iš giedro dangaus, be žaibo.

Iš kitos pusės — ir mitinis galvojimas tokių kontradikcijų nėra varžomas — mažojo pirštuko suveržimas reiškia tuo pačiu ir *Perkūno* galios apribojimą ar, tiksliau pasakius, paties Perkūno pažabojimą. Šia prasme mažasis pirštukas tai ne kas kita, kaip suminiatiūrintas Perkūnas.

Mums šiuo metu nežinomos studijos, kurios nagrinėtų penkių rankcs pirštų simbolizmą lietuvių mitologijoje. Vien tik atsitiktinai vartant *Lietuvių Kalbos Žodyną*, galima konstatuoti mus dominančio mažojo pirštuko pavadinimų gausumą: be tarptautinio pobūdžio *ausies piršto*, be įprastų vardų, tokių kaip *mažylis* ir *galinis*, be tą pat reiškiančio figūratyvinio *pempuitis*, mitologo dėmesį atkreipia jo vadinimas *geležiniu pirštu*, leidžiantis numatyti jo mitines funkcijas. Tačiau mūsų bylai įdomiausias jo vardas — *kibirkštas*. Toks jo pavadinimas atrodo neišaiškinamas jokiais pozityvistiniais „sveiko proto" argumentais, ir atvirkščiai — jis darosi savaime suprantamas mūsų nagrinėtame mitiniame kontekste: tai miniatiūrinio Perkūno ar jo metonimo, o vėliau ir savarankiško dievuko vardas. Žinome, kad kito piršto — nykščio vardu vadinama mitinė būtybė *Nykštukas* vaidina nemažą rolę lietuvių minorinėje mitologijoje, tuo tarpu kai kitų tautų folklore jis dažnai

jau degraduotas į šiaip sau sumanaus, guvaus herojaus poziciją. Nieko stebėtino nebūtų, jei ir mažojo piršto pavadinimas sutaptų su kitos mitinės būtybės vardu. Tiek *Tratiko Kibirkštų*, tiek ir *Virkščios-Kibirkščios* veikla: saugoti žmonių naudą, padėti vėlėms ir gelbėti jas nuo *Velnio* — atitinka, gal tik siauresnėje srityje, ugningo dievo *Perkūno* funkcijoms. *Tratiko* išorinis pasireiškimas žiežirbų ir sproginėjimo įvaizdžiais taip pat priartina jį prie *Perkūno*. Yra tad pakankamo pagrindo, sugretinus šiuos tris, vienai žodžių šeimai priklausančius, pavadinimus, žiūrėti į juos kaip į sinonimus ir pasirinkti *Kibirkštą* kaip pirminį šio naminio ugnies dievuko vardą.

PASTABOS IR NUORODOS

1 J. Lasicius, *De diis samagitarum*, p. 42 ir p. 22.
2 Tame pačiame poskyryje randame tyrinėtojų atpažintas *Pēleno Gabiją* ir *Moterų Gabiją*.
3 A. Mierzynski ir W. C. Jaskiewicz (*De diis*, p. 83).
4 J. Balys, *Liet. Taut. Skaitymai*, II, 32.
5 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, II, 103.
6 Žodis *kibirkščia* neįtrauktas į *LKŽ*, kur randame tik *kibirkštė* ir *kibirkštis*: jis greičiausia bus pagamintas analogijos būdu pagal *virkščia*.
7 *Ugnieku*, pagal ten pat duotą paaiškinimą, „Šiaulių pav. vadiņa tokę vietą akmenais apmurytą prengije (priesenyj') kur ugnį kuren' — kaip kuknė, tik be kamino".
8 „*Židinis* — vieta prie pečiaus, kur iš pečiaus sušluoj' ugnį su pelenais", *ibid.*
9 LMD I, 144 (65) in *Tautosakos Darbai*, VI, 136 (J. Balio paskelbtas tekstas, užrašytas Šiluvoje 1905 m.).
10 LTA 832 (653) in *ibid.*, VI, 130.
11 Kossarzewski, *Litvanica* in *Taut. Darb.*, III, 146.
12 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, II in *Taut. Darb.*, III, 129.
13 LTA 489 (24) in *Taut. Darb.*, VI, 129.

TAUTOS ATMINTIES BEIEŠKANT

PRATARMĖ

Roman Jakobson mėgdavo sakyti, kad geru kalbininku gali būti tik tasai, kuris priedo dar turi „poetinį jausmą“. Tą pat galima teigti ir apie kalbotyros ryšius su mitologija. Georges Dumézil, prieš atsiduodamas indoeuropiečių mitologijai, buvo gerai paruoštas filologas ir savo gyvenimą baigė, aprašinėdamas vienos išmirštančios Kaukazo tautelės kalbą. Saussure, atsiminęs savo gal tariamą burgundišką kilmę, daug metų paskyrė *Niebelungenlied* prasmės ieškojimui. Basanavičius, vienintelis lietuvių mitologas, įsitraukė į filologinius trakų ir lietuvių kalbų giminystės įrodinėjimus. Kazimiero Būgos, pasaulinio masto lingvisto, įnašas į baltų mitologiją itin svarus. Du paralelūs pašaukimai, nors jie ir nevienodai išsivysto, vienas kitą papildo: abu reikalauja uolaus pasirengimo, ilgamečio kruopštaus darbo, abiem būtinas ir vaizduotės, ir abstraktaus mąstymo išlaikymas. Šitokiu sunkiu, pavojingu, bet jau pramintu, viliojančiu taku ir bandoma pastumti kiek į priekį lietuvių tautinės religijos tyrimus.

Pirmasis mitologinių studijų rinkinys, pavadintas *Apie dievus ir žmones*, liudija apie metodų pritaikymo ir mitinės medžiagos panaudojimo galimybių sunkumus: tai mitologo, dar besimokančio, bet drauge ir ieškančio kitiems perduoti tokio darbo patrauklumą, pratybos. Iš čia ir naujos kliūtys ir naujos problemos: kaip surasti tinkamą toną, sakyčiau net atitinkamą kalbą, leidžiančią išsaugoti mokslinio tipo argumentaciją ir metodologinį griežtumą, bet drauge ir įgalinančią perduoti mitinę atmosferą, kasdieninio religingumo išgyvenimą, be kurių joks sakralinio pasaulio aprašymas neįmanomas.

Antrojo rinkinio, kuris dabar pristatomas, ambicijos jau kiek didesnės, bent jau vilčių, jei ir ne išsipildymo, stadijoje. Buvo norėta — ir iš anksto apskelbta — aprašyti *Dievų Viešpačių*, suvereninių Lietuvos dievų būdą, gyvenimą ir darbus. Šis projektas tačiau, dėl laiko stokos ir dėl nutolimo nuo šaltinių, tik nepilnai įvykdytas, ir rezultatai daug kam galbūt pasirodys kuklesni už pažadus. Tuo būdu išsamūs aprašymai yra pakeisti daugiau neįprastų, naujų pažiūros taškų įvedimu.

Pirmieji du šios knygos skyriai — daugiau moksliško, greičiau filologinio pobūdžio. Iš pradžių pateikiamas pirmasis autentiškas lietuviškas mitas, aprašantis naujos religijos įkūrimą, naujo laidojimo ritualo — kūnų deginimo — įvedimą ir, jį sekantį, naujo dievų-viešpačių panteono susidarymą. Tai steigiamasis aktas, nuo kurio neišvengiamai privaloma pradėti bet kokį lietuvių religijos nagrinėjimą. Tiktai po to jau galima kalbėti apie dievų lietuviškų vardų atstatymą ir jų sinonimų — ar pakaitalų — atpažinimą; palyginus tris to paties laiko — XIII a. vidurio — skirtingus dokumentus, išryškėja neabejotina dievų-viešpačių triada:

Andojas — Kalevelis — Perkūnas.

Kiekvieno iš šių dievų kiek išsamesnis aprašymas pareikalautų atskiros monografijos, o tai šiuo metu neįmanoma — reikia laukti ateinančios mitologų kartos. Viena tik aišku: toks pavienių dievų aprašymas galimas ne vien pagal jų vardus, bet pirmiausiai pagal jų veiklos sferas, jų funkcijas tiek, kiek jos viena kitą apriboja, tačiau visumoje apgaubdamos pagrindinius suverenumo poreiškius. *Andojas*, pavyzdžiui, vandeninio, tai yra pomirtinio, tikrojo pasaulio, gyvenimo ir mirties valdovas, gali lengvai būti identifikuojamas su *Dievaičiu-Mėnuliu*, degraduotu jo pavidalu, kuris garbinamų dievybių sąrašuose pasirodo tiktai XVIII a. Tačiau jo galybės sferoje čia pat pasirodo *Namų Dievas* (ar *Namų Dievai*), paliudytas XIII a. sąrašuose, kuris, „dievų siuntinėlių" — gyvačių — pavidalu, pašventintame altorėlyje, šeimos gerbiamas ir garbinamas, laikomas kiekvieno ūkininko troboje. Gyvatė, kaip gyvybės ir mirties simbolis, neabejotinai atstovauja *Andoją*, tačiau be jos,

pagal gausius XVI-XVIII a. liudijimus, garbinamas ir kitas namų dievas — šventosios ugnies ir sodybos globėjas, o, perkeliant į viešąją plotmę, ir suvereno „namų", jo dinastijos dievas; iš čia ir gavosi palyginti ilga digresija: reikia atidžiau apžvelgti šį *žemininkų* ir *gyvačių* kultą, kuriuo Stryjkowski XVI a. papildo žymiai ankstyvesnį Gedimino sapno mitą, patvirtinantį vyriausios suvereninių dievų šventyklos perkėlimą į Vilnių. Abidvi dievybės — jų garbinimą kiek skirtingais vardais randame visoje lietuviškų genčių apgyventoje teritorijoje — gali pretenduoti į teisę atstovauti *Andoją* namų šeimyniniame kulte. Užtat ir jų klausimą kol kas paliekame atvirą.

Kalevelio problema sukelia jau visai kitos rūšies sunkumus. Tvirtai atestuotą XIII a. slavų metraščiuose, jį rasti Vakaruose buvo galima tiktai peržiūrint *Saulės* mitą, aprašytą Hieronymus Pragensis, ir minint kartu su ja garbinamą „didžiulį kūjį", su kuriuo jinai buvo išvaduota iš nelaisvės. Toks tamprus *Saulės* ir *Kalevelio*, jos nukalėjo ir išgelbėtojo, ryšys įprasmina ir *Mėnulio* su *Saule* vedybas, išreiškiančias taikingus dviejų suverenumo sferų santykius. Tačiau *Kalevelio* ankstyvas išnykimas iš etnologinių šaltinių, nors jis iš dalies ir suprantamas karingos lietuvių bajorijos perėjimu į katalikybę, palieka lyg ir tuščią funkcinę — karinės jėgos — poziciją, iš naujo keldamas R. Jakobson identifikuoto *Velino=Varūnos* klausimą. Prisiminus dažnai sutinkamą velnio ir žmogiškojo kalvio kovos ir kalvystės paslapčių išgavimo motyvą stebuklinėse pasakose, teko visą *Kalevelio* klausimą peržiūrėti iš naujo. Panaudojant sakmėse išlikusią *Velnių Karaliaus* — nieko bendra neturinčio su velniukais, kipšaïs, riestauodegiais, bekulniais ir šimtais kitų jo tarnų — figūrą ir jo pralaimėtą dvikovą su kalviu, tapusiu jo įpėdiniu-kriukiu, išryškėjo pamažu *Velino*, požemio ir jo turtų — akmenų ir geležies — valdovo asmenybė ir dalies jo suvereninių funkcijų — karinės jėgos — perdavimo *Kaleveliui* prasmė.

Tačiau *Velino* galios sfera nuo to dar neišnyksta: kita digresija aprašinėdami javus globojančias dievybes, iš naujo sutikome jį, žiemkenčių javų globėją, saugojantį juos savo, kaip požemių valdovo titulu, ir jam skirtas rudens iškilmes, jo garbei

aukojant ožį. *Veliną,* kaip požemių valdovą, mes vėlgi galėjome identifikuoti su kita jo vardo forma — *Velioniu,* po ilgų abejonių pagaliau pasiryžę suteikti vyrišką lytį Lasicijaus pasiūlytai *Vielona.* Tai, žinoma, išaiškina ir laidojimo apeigas, kūną sudeginant, kad dvasia lengviau persikeltų į kitą pasaulį, o kaulus pakasant paežėje *Velionio* globoje, kaip dar neatsiskyrusią nuo šio pasaulio mirusiojo dalį. Šitoks dvigubas, mitinis, skandalingas pomirtinio gyvenimo įsivaizdavimas — kartu danguje ir po žeme — būdingas daugeliui religijų ir mitologijų.

Velino ir jo įpėdinio *Kalevelio* valdomos karinio suverenumo sferos nustatymas padeda išsiaiškinti ir lietuvių religijos istorikų sukurtą savotišką *Perkūno* „mitą", pagal kurį jis esąs tai vyriausias dievas, tai bent karo dievas. Jo vardas, tiesa, užrašytas vokiškuose šaltiniuose, randamas ir Dlugosz'o Kronikoje, tačiau apie jo realias funkcijas, išskyrus tai, kad jis valdo griausmus, sunku ką nors sužinoti. Jei iš viso reikalingas vyriausio dievo buvimas, tai tokiu dievu, pagal tai, kad jis pirmutinis įrašytas pagrindinių dievų sąrašuose (Rig Vedoje, bet taip pat ir hetitų dievų sąraše), gali būti tik *Andojas,* kuris, krikščionybę priėmus, savo vietą užleido jau vien dėl savo „dvasiško" pobūdžio „tikrajam Dievui". Neturėdamas jokių ypatingų karinių funkcijų, jis jau pirmose mūsų studijose (kalbant apie *Laimą* ir jos lėmimus) pasirodė greičiau kaip dievų valios vykdytojas, dieviškos ir žemiškos tvarkos prižiūrėtojas. Užtat ir jo pakaitalus XIII a. dievų sąrašuose mes išaiškinome, kaip *Dievų Rykis, Dievų Rykužis,* t.y. prievaizdas, o ne prūsiškos kilmės *Rikis,* „karalius", aiškinimas, kurį K. Būga pirmasis atmeta. Norėdami tad šiek tiek demistifikuoti *Perkūną,* surasti jo vietą kasdieniniame žmonių gyvenime, mes ir bandome daugiau išryškinti jo agrarines funkcijas, jo, kaip gamtos ir ypač oro jėgų — lietaus ir ledų — tvarkytojo rolę: tai neabejotinai seni ir pastovūs tikėjimai ir, žinoma, tai tiktai įžanga į jo bylos išsamesnį nagrinėjimą.

Taigi, nežiūrint digresijų ir ta proga kylančių naujų problemų, Dievų Viešpačių reikalai atrodo šiek tiek aptvarkyti. Šioje gana optimistinėje apžvalgoje lieka, deja, dar viena spraga — tai moteriškos deivės (ar deivių) pasirodymas šiame

dievybių sąraše. Mitologų pagal tradiciją priimta, kad sąrašuose minimi moteriški vardai — *Medeina* ir *Žvėrūna* — tai du vienos ir tos pačios deivės pavadinimai. Tokią nuomonę ir mes ilgą laiką laikėme priimtina, nežiūrint didelių sunkumų, išaiškinant *Žvėrūnos* etimologiją. Tačiau Lasicijaus minimų dviejų miško deivių — *Medeinos* ir *Ragainos* — buvimas sukelia pirmąsias abejones. Dlugosz'o pasiūlyta romėniška *Medeinos* interpretacija, identifikuojanti ją su Diana, skaisčia viengunge medžiotoja, griežtai atskiria ją nuo *Ragainos-Raganos*, ir nuo *Žvėrūnos*, metraščio apibūdintos esant kale. Nauja aiškinimo galimybė pasirodė, pažvelgus į senovės graikų mitologiją, kurioje sutinkamos dvi suporuotos laukinės deivės — Artemidė (=Diana) ir Hekatė, vėlyvesniais laikais virtusi tikra liaudiška ragana. Charakteringa ir tai, kad jos senais laikais ne tik maišomos, bet dažnai net laikomos viena dievaite — Artemide-Hekate. Byla, kaip matome, smarkiai susikomplikuoja, reikia papildomų studijų: dviejų skirtingų, nors kartais ir sutapdinamų dievaičių buvimo hipotezė turi nemažiau argumentų, negu vienos *Medeinos* tradicinis pristatymas. Tačiau, atsižvelgiant visų pirma į jų funkcijas — klausiant savęs, ar iš tiesų būtų viena dievaitė, ar dievaitė bifrons, ar jos būtų dvi — aiškiai matyti, kad moterys Dumézil'o trifunkciniame lietuvių religijos paskirstyme neužima trečiosios funkcijos — naudos, sveikatos ir grožio globos — pozicijos: ši trečioji funkcija, kaip jau matėme, tiek pas prūsus, tiek ir pas lietuvius priskiriama pirmojo suverenumo dievo — *Patrimpo*, ar *Andojo* — žiniai. Tuo tarpu *Medeina* ir *Ragaina* (*Žvėrūną* laikant jos pirmatake) yra miško, *laukinės*, nekultūrinės erdvės deivės. Vedybas laikant pirmuoju *kultūrinio* gyvenimo kriterijum, šių dievaičių rolės tada atrodo simetriškos ir antagonistiškos: *Medeina*, atsisakydama vedybų ir likdama skaisti, lieka už kultūros ribų, o *Ragaina-Ragana*, favorizuodama nevedybinius seksualinius santykius ir pati žudydama priviliotus jaunikaičius, yra nemažiau aiški prieškultūrinių, sutartimi nepagrįstų ryšių šalininkė. Šitokią hipotezę, pagal kurią, šalia trijų dievų-viešpačių, atstovaujančių kultūrinei visuomenei, reikia dar pridėti dvi laukines gamtos deives — ar vieną dvilypę, dviveidę dievaitę —

laikome tad pakankamai rimta ir svarstytina. Šis sprendimas užbaigtų tuo būdu visą, nors dar ir paviršutinišką, suvereninių dievybių aprašymą.

Susirūpinimas atstatyti nuoseklų, prasmingą dievų pasaulį ne tik netrukdė, o tiesiog skatino mus domėtis kasdieniniu žmonių gyvenimu, persunktu giliu religiniu jausmu, kuriame darbas ir šventės, papročiai, apeigos ir tikėjimai, tampriai tarpusavyje surišti, leido žmogui gyventi dermėje su jį supančia gamta, su dvasiniu ir dievišku pasauliu, įprasmindami jo veiklą, jo žestus ir žodžius, paversdami juos ženklais, atspindinčiais vientisą tautinę kultūrą. Juk tautos kultūra yra jos vaizduotė, jos sąmonė, jos atmintis.

PIRMAS SKYRIUS

SAKMĖ APIE ŠOVĮ, VĖLIŲ VEDLĮ

Pirmasis lietuviškas mitas, 1261 m.

A. KRITIŠKAS TEKSTO VERTIMAS

Teksto vertimą į lietuvių kalbą ir kritišką jo apipavidalinimą atliko, daug man padėdami savo kompetentingais patarimais, lituanistas B. Savukynas ir istorikas J. Tumelis. Naudojuosi šia proga pareikšti jiems savo gilią padėką.

Versta iš M. Obolenskio[1] paskelbto, vad. maskviškio varianto; laužtiniuose skliaustuose nurodomi F. Dobrianskio[2] paskelbto, vad. vilniškio [santrumpa — V.] varianto teksto skirtumai.

PASAKOJIMAS APIE TOKĮ PAGONIŠKĄ PAKLYDIMĄ, KAD JIE SOVIJŲ DIEVU VADINA

Aštuonioliktas sakymas

[*V. variante*: apie pagonišką paklydimą mūsų Lietuvoje. XVIII sakymas. Apsakysime pagoniškus paklydimus, kokių būta ir mūsų Lietuvoje.[3]]

1. *M. Obolenskij* (publ.), Letopisec Perejaslavlja Suzdalskogo. — V. izd.: „Vremennik Imperatorskogo Moskovskogo Obščestva istorii i drevnostej rossijskich". Kn. 9. Moskva, 1851 str. XIX-XXI.
2. *F. Dobrjanskij'*. Opisanie rukopisej Vilenskoj Publičnoj biblioteki, cerkovno-slavjanskich i russkich. Vilna, 1882. Str. 249-250.
3. Vilniškio varianto 27 lape (publikacijos — p. 249) vėlesnis prierašas paraštėje: „Štai yra pagoniškas paklydimas. Ir mūsų Lietuvoje toks nelabas (ydingas) dalykas gyvavo iki Vytauto, nes Vytauto žmoną Iriakoloje (? Eiriogaloje=Ariogaloje) sudegino po mirties ir po to pradėjo (ėmė) liautis degintis". Prieraše nėra skyrybos ženklų.

Sovijus buvo žmogus. Pagavęs laukinį[4] šerną, išėmęs iš jo 9 blužnis, jis davė jas iškepti savo pagimdytiesiems [V. *variante pridėta:* vaikams]. Tiems jas suvalgius, supyko ant gimusiųjų iš jo [V. *variante pridėta*: vaikų]. Mėgino jis nusileisti (nužengti) į pragarą. Pro aštuonerius vartus negalėjo, pro devintus savo norą patenkino per savo pagimdytąjį, tariant sūnų [V. *variante*: vienam jo pagimdytajam, tariant sūnui, parodžius jam kelią]. Broliams supykus ant jo, išsiprašė jų: nuėjęs suieškosiu savo tėvą, ir atėjo į pragarą. O [V. *variante pridėta:* jo] tėvui su juo pavakarieniavus, padarė jam guolį ir pakasė jį žemėje. Rytą paklausė jį, jiedviem atsikėlus: ar gerą atilsį turėjai. Tas jam sudejavo: ak! kirminų ir šliužų (roplių) ėdamas buvau. Vėl rytojaus dieną padarė jam vakarienę ir įdėjo į medžio kamieną (medį) ir paguldė jį [V. *variante*: įdėjo į medinę skrynią ir paguldė miegoti]. Rytą paklausė jį ir tasai tarė: bičių ir daugybės uodų ėdamas buvau, aiman, kaip sunkiai (blogai) miegojau. Vėl rytojaus dieną padarė didžiulį ugniai laužą ir įmetė jį į ugnį. Rytą paklausė jį: ar gerai pailsėjai. O tasai jam tarė: kaip kūdikis lopšy saldžiai miegojau.

O didis šėtoniškas paklydimas (apjakimas), kuris įvestas į lietuvių giminę, ir jotvingius, ir prūsus, ir jemę[5], ir lybius, ir daugelį kitų kalbų (giminių; tautų), kurios sovica vadinamos ir [kurios] mano (įsivaizduoja), kad jų sielų vedlys (palydovas) į pragarą esąs Sovijus, buvęs Abimelecho laikais, ir šiandien savo mirusius kūnus degina laužuose, kaip Achilas ir Eantas ir visi kiti helenai. Šitą paklydimą Sovijus paskleidė, kad jie aukotų nelabiems (bjauriems; netikriems) dievams Andojui ir Perkūnui, tariant griausmui, ir Žvorūnai, tariant kalei, ir Teliaveliui [ir[6]] kalviui, nukalusiam jiems saulę, kuri šviečia žemėje, ir užmetusiam jiems ant dangaus saulę. Šitas nelabas (ydingas) paklydimas atėjo pas juos iš helenų. O metų nuo Abimelecho ir nuo nelabojo (nuodėmingojo) Sovijaus gausios giminės iki šių metų, kuriais pradėjome rašyti šią knygą, yra 3000 ir 400 ir 40 ir 6 metai.

4. Sen. rusų k. *divij veprь*, atrodo, laikytinas nemotyvuotu pleonazmu, tolygiu lietuvių *laukinis šernas*. Sen. rusų *veprь* yra turėjęs dvi reikšmes: 1. *šernas*, 2. *kuilys* (naminis); *divij* taip pat dvireikšmis: *laukinis*, 2. *nepaprastas*. Pagal teksto logiką (9 blužnys) galėtų būti: *nepaprastą šerną*. W. Mannhardtas taip ir verčia: *wunderbaren Eber*.

5. Suom. *Häme* (nomen collectivum) — Pabaltijo finų gentys. Archeologiniai duomenys rodo juos deginus lavonus.

6. Šitą ir rodytų maskviškis variantas: *i Teliaveli i s kuznecju* (! *ir Teliaveliui* ir [*s* nesuprantamas] *kalviui*). Vilniškiame variante: *i Telia velikъ kuznecъ* (! *ir Telia didis kalvis*). Kadangi šitokio skaitymo nepateisina viso sakinio struktūra (kitų dievavardžių datyvai), tai abiejų tekstų išvestinė būtų: *i Teliavelisu kuznecu (ir Teliaveliui kalviui).*

B. TEKSTO ANALIZĖ

I. BENDROSIOS PASTABOS

1. *Tekstas ir kontekstas*

Keletas bendro pobūdžio pastabų turėtų, mūsų manymu, palengvinti šio teksto skaitymą.

(a) Lietuviškasis mitas ir Bizantijos Kronika

Šis mitas, kurio lietuviškumu negalima abejoti, yra įrašytas, kaip įterptinis papildymas, į Bizantijos *Kroniką*, pastarąją verčiant į senąją slavų kalbą. Iš pirmo žvilgsnio matyti, kad pirmoji šio teksto dalis liečia vien tik lietuviškus įvykius, tuo tarpu antroji dalis įrašo jį į tuo metu žinomo pasaulio — Graikų senovės ir Biblijos laikų — istoriją. Atidėdami kol kas (V. 4-1) šio integravimo procedūros ir prasmės nagrinėjimą, atrinksime šioje antroje dalyje tiktai keletą „lietuvių giminę" liečiančių nurodymų, būtent:

— kad *Sovijus* pristatomas kaip vėlių vedlys į pragarą,

— kad lietuviai savo mirusiųjų kūnus degina laužuose,

— kad šį kūnų deginimo paprotį Sovijus įvedė tam, kad jie imtų aukoti „netikriems dievams" (čia pat paduodant keturių lietuvių dievybių sąrašą).

(b) Mitas ir istorija

Mūsų tekstas baigiasi tikslios datos, atžyminčios mito užrašymo laiką, nurodymu: 1261 metai atitinka Mindaugo

7. J. Liutkienė labai sunkiomis sąlygomis padėjo galutinai sutvarkyti šį tekstą. Jai autoriaus padėka.

karaliavimo pabaigą, išgarsėjusio visus kaimyninius krikščioniškus kraštus turėjusia priblokšti jo apostaze. Galima prileisti, kad toks nelauktas grįžimas prie „šėtoniško paklydimo" turėjo sukelti *Kronikos* vertėjo susidomėjimą šiuo pagonišku tikėjimu.

Tačiau ne tik mito užrašymas, bet ir jo turinys turi tamprius ryšius su pačia Lietuvos istorija. Archeologijos yra nustatyta, kad lavonų deginimas galutinai įsigali Lietuvoje X-XI a. Mitas čia atlieka savo filosofinę funkciją: jis struktūruoja istoriją, aiškindamas jos nesustojantį bėgimą reforminių ar revoliucinių lūžių pagalba.

Kitas svarbus Lietuvos istorijos bruožas — tai šią epochą (XI-XIII a.) atitinkąs galutinis feodalizmo įsigalėjimas, pasireiškęs ne tik socialinėje, bet ir politinėje plotmėje: hierarchinių politinių institucijų susidarymu, valstybės suvienijimu ir suvereninių jos organų išsivystymu. Nenuostabu, kad tokią visuomenės organizaciją atitinka ir mito išaiškinamas suvereninių dievų-viešpačių įsigalėjimas. Anaiptol neteigdami, kad mitas yra būtinai tiesioginės istorinės realybės išraiška, turime pripažinti, kad jis, bent mūsų atveju, atrodo kaip pačios visuomenės atspindys.

(c) Sovijus ir Šventaragis

Šitaip klausimą statant, negalima išvengti *Sovijaus* mito nepalyginus su plačiai žinomu *Šventaragio* mitu, ir tai ne vien tik dėl paviršutinio jų panašumo — kad ir vieną, ir kitą juodu sudegina jų pačių sūnūs. Į akis krinta tai, kad pirmojo mitinio Lietuvos valdovo sudeginimas susietas su suverenumo žmonių pasaulyje įsteigimu, tuo tarpu kai *Sovijaus*, vėlių kelrodžio, sudeginimą seka suvereninių dievų iškilimas dieviškame pasaulyje. Du mitai svarsto ir išsako — dviejuose skirtinguose planuose — vieną ir tą pačią problematiką.

(d) Mitas ir ritualas

Vien paviršutiniškai sekant mūsų mitinį pasakojimą, galima matyti, kad jis visų pirma įveda lavonų deginimą kaip ritualą, o tik paskui paaiškina, kad šios apeigos buvo paskleistos tam, kad žmonės imtų aukoti „netikriems dievams". Kitaip sakant, pagal

mitą, liturginė reforma sąlygoja ir religinę, teologinę reformą. Tai tipingas mito priėjimas prie religinių problemų: mitas yra veiklos atpasakojimas, užtat ir apeigų aprašymas jam svarbesnis, negu jų reikšmės, kuri mitą gerai žinančioje visuomenėje yra savaime suprantama, išaiškinimas. Tačiau nuošaliam stebėtojui — ar šių dienų mito aiškintojui — tai neabejotinai iškelia naują, ugnies kulto ir jo ryšių su suvereniniais dievais, problemą.

2. *Teksto segmentacija*

Viso mūsų teksto padalinimas į dvi dalis yra akivaizdus, tačiau labai abejotina, ar tokia grafinė skyryba atitinka originalo rankraščiui. Jį vis dėlto pagrindžia kitas, sintaksinis kriterijus: pirmasis paragrafas suredaguotas *būtajame* laike, o antrasis — *esamajame*, pirmasis susidaro iš įvykių atpasakojimo, antrasis — iš jų komentaro.

Pirmojoje dalyje savo ruožtu lengva atpažinti, pagal joje aprašomų įvykių lokalizaciją, du atskirus segmentus: pirmojo segmento, apsakančio šerno medžioklę ir jo devynių blužnių kepimą, veiksmas vyksta *žemėje*, antrojo, skirto įvairiems laidojimo būdams aprašyti — *pragare* arba, tiksliau pasakius, palei pragaro vartus. Pirmojo segmento redakcija yra pasakojamo pobūdžio, antrojo — dialoginio.

Šitokia segmentacija mums atrodo pilnai pakankama: pirmoji dalis — tai pats mitas, jo veiksmas ir vyksta anuose mitiniuose, be ryšio su dabartiniais, laikuose; antroji dalis, atvirkščiai, pristato mūsų didvyrio darbų pasėkas: jo paties išaukštinimą — pakėlimą į lietuviškąjį Choroną, vėlių vedlį, jo įsteigtų apeigų ir tikėjimo išsiplėtimą. Savo ruožtu, pirmojoje dalyje atpažinti du atskiri segmentai leidžia išskirti herojaus pasiruošimą žygiui — šerno nukovimą, nuo paties žygdarbio — įžengimo į „pragarą". Tokia segmentacija visiškai atitinka klasišką žodinės literatūros naratyvinę organizaciją, pagal kurią pasakojimas dalinamas į tris, herojų apibūdinančius, epizodus: jo kvalifikaciją, jo žygdarbį ir pagaliau jo glorifikaciją.

II. PASIRUOŠIMAS ŽYGDARBIUI

1. *Šerno medžioklė*

Šio mito įžanginio segmento palyginimas su kitu, daug plačiau žinomu, Vilniaus įkūrimo mitu savaime peršasi: ir vienu ir kitu atveju pasakojimas prasideda medžiokle, kuri iš pirmo žvilgsnio neturi nieko bendra su tolimesne įvykių eiga. Naratyvinių struktūrų pažinimas mus perspėja, kad taip nėra, kad tokia medžioklė — tai nepaprastai sunkus uždavinys, kurį išpildęs, pagrindinis veikėjas kvalifikuojamas herojumi.

Tęsiant palyginimą, reikia tučtuojau pastebėti, kad priešai, su kuriais kovojama ir kurie nugalimi, ne tie patys: *Gediminas* nukauna taurą, o *Sovijus* — šerną. Sumedžiojamo žvėries pasirinkimas nėra atsitiktinis: figūratyvinio, o ypač mitinio teksto atveju svarbu žinoti, kokį vaidmenį šernas atlieka galvojime, kokias vertybes, kaip nugalėtas priešas, jisai atstovauja.

Atsižvelgiant į folkloro duomenis, visų pirma dėmesį patraukia visos kiaulių šeimos tamprūs ryšiai su laidotuvių apeigomis ir mirusiųjų kultu. Tarp daugelio galimų pavyzdžių, prisiminkime kad ir tą humoristinę dainelę, lydinčią neįprastą gamtos reiškinį — lietų saulei šviečiant —, kuris pranešąs karaliaus mirtį:

Karalienė verkė,
Karaliūkščiai knarkė, —
Kiaulė duobę kasė,
Ožka grabą dirbo. . . (*Liet. Taut.*, I, 116)

Kita, taip pat nerimta dainelė jau tiesiogiai suriša kuilį su šermenimis:

Girdžiu poną mirusį
Ir *kuiliuką virusį.*
Eisim poną kavoti
To kuiliuko žyvoti (Juška, *Liet. Dainos*, II, 430)

Grįždami prie istorinių paliudijimų, galime, pabrėžiant ryšį, prisiminti Lasicijaus aprašytas *skerstuves* — mirusiųjų šventę, kurią K. Būga sutapatina su Vėlinėmis (*Apie dievus ir*

žmones, 62-63). Taigi, šerno medžioklė įsirašo į tą pačią mirusiųjų kulto ir laidojimo apeigų izotopiją.

Tačiau šiam ryšiui su mirusiais, atrodo, reikia žemės tarpininkavimo. Kiaulių santykiai su įvairiomis *žemės* dievybėmis pastoviai tamprūs visose indoeuropiečių mitologijose: vienas iš skandinavų vaisingumo deivės epitetų yra „kiaulė", kiaulės aukojamos *žemės* deivėms Graikijoje, Romoje, Lietuvoje (Rostowski, 1583, in J. Balys *Lt. Skait.*, II, 19).

Kuilys savo keliu yra nė kiek nemažesnis vyriškas vaisingumo ir seksualinės energijos simbolis:

> Vaikis kaip kuilys ir kuiliuó(ja) su mergomis — ein paskuo mergas (LKŽ — J.)

Turint galvoje kiaulių įprotį knisti žemę, nenuostabu, kad kuilys gali būti suprantamas kaip seksualinis *žemės* partneris. Jeigu, pavyzdžiui, mįslėje

> Po žemėm du paršiukai knisas (LKŽ — LTI, 300)

„paršiukai" reiškia noragus, tai arimo metu iš laukų sugrįžusiam artojui patiekiamas *kiaulės šnipas* (*LEB*, 61) vaizduoja jau ne tik norago veiklą, bet ir patį žemės apvaisinimą. Papildomų įrodinėjimų čia, atrodo, nereikia: šią temą jau esame palietę kita proga, kalbėdami apie iš kuilio pautų gimstančius kaukus (*Apie dievus ir žmones*).

Į kuilio seksualinę energiją dažnai žiūrima, kaip į tos energijos perteklių:

> Mano pusbernis visą parapiją apkuiliuoja (LKŽ — Kál),

kaip į jos stichinį nepažabotumą:

> Apsiputojęs kaip šernas (Kėdainių aps.), kaip kuilys (Pasvalio aps.), kaip tekis pas kiaules (Merkinė) (V. Krėvė, *Patar. ir Priež.* I, 93).

Nenuostabu tad, kad „didelė kiaulė" padavimuose identifikuojama su *audra* (*Liet. Taut.*, IV, 641), kad „didelis vėsulas" tik nenusimanėlių laikomas viesulu, kad iš tiesų tai esąs *Žemės Kuilys* (Davaina-Silvestraitis, 208). (Cf. taip pat *kiaulbezdys* [K II, 355, N], „vėjo sūkurys, viesulas").

Tuo būdu pamažu išryškėja ir *Šerno* — „girinio kuilio" — kaip *Žemės* seksualinio partnerio, bet drauge ir oro, suprasto kaip pirmapradžio chaoso, figūra. Turint galvoje, kad *Sovijaus* įvestas naujas laidojimo būdas pasireiškia ir naujų dievų garbinimu, yra pagrindo manyti, kad *Šerno* ir *Žemės* pora atstovauja ankstyvesnę religijos fazę, kurioje ypač ryškūs, dominuojantys turėjo būti motinos žemės ir primityvaus chaoso pradai. Kaip tyčia — ir tai netrukus teks užregistruoti — *Sovijaus* atmesti laidojimo būdai — užkasimas žemėje ir pakabinimas ore — kaip tik atitinka mūsų ką tik išryškintas mitinio *Šerno* savybes ir įprasmina jo nukovimą.

2. Blužnies suvalgymas

Negalima pasakyti, kad po šerno sumedžiojimo aprašomų įvykių seka būtų labai aiški. Juos galima išdėstyti keliais sakiniais:

(a) *Sovijus* įsako sūnums iškepti devynias šerno blužnis;

(b) Sūnūs suvalgo blužnis;

(c) *Sovijus* supyksta ant sūnų ir galutinai atsiskiria nuo jų.

Sovijaus ir jo sūnų veiksmai, kaip matome, atpasakoti vienas po kito, be logiškų jų tarpusavio ryšių, be jų motyvavimo ar priežastingumo nustatymo. Atrodo, lyg būtų pamestas šio teksto išskaitymo raktas, ir kad tas įvykių eigos supratimo raktas būtų blužnis.

Norint suprasti blužnies vaidmenį, reikia, žinoma, išeiti iš žmonijai bendro įsitikinimo, kad ne tik žmogaus, bet ir išvis gyvų padarų būdas, jausmai, nuotaikos priklauso nuo vidujinių kūno organų stovio, dar daugiau — kad jie tiesiog lokalizuoti viename ar kitame organe. Blužnis — o kartais ir tulžis, kuri dažnai su ja sumaišoma — per visą Antikos ir Viduramžių tradiciją — laikoma pykčio ir blogų nuotaikų buveinė (V. *spleen* in *Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford, 1910). Užtat dar nuo Plinijaus laikų skaitoma, kad žmogus ar gyvulys, gimęs be blužnies — ar su išimta blužnimi — pasižymi atlaidumu ir ilgu gyvenimu (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, 272). Pritaikant šias bendras žinias mūsų tekstui, matyti, kad mūsų „apsiputojusio" šerno prigimtis

atitinka tokiai blužnies sampratai, kad jos išėmimas padaro žvėrį nepavojingu, atima visą jo energiją.

Lietuviški folkloro duomenys nepakankami, kad jų pagalba būtų galima padaryti kokias nors galutines išvadas. Vienas lietuviškas *blužnies* (arba *kasos*) bruožas išryškėja — tai jos ryšys su žiemos šalčiais:

Kiti lem, bet aš netikiu, ka blužnis rodytum žiemos speigus (LKŽ, Trk).

Jei kiaulės kasa ligi pusės plona, bus ilga žiema (LKŽ, Grv).

Galima būtų, atrodo, surinkus daugiau duomenų, bandyti pagrįsti blužnies ryšius su žiema, su įšalusia, raganų apsėsta žeme, tuo labiau, kad ir vokiečių liaudies tikėjimuose ragana apibūdinama, kaip turinti *baltą blužnį* (*ibid.*, IX, 341). Deja, kol kas nerimta būtų taip toli eiti. Reikia tad pasitenkinti bendru konstatavimu, kad šerno blužnis — jo asmenybės esminių savybių buveinė.

Užtat ir rakto tekstui suprasti reikia ieškoti kitur: bandant išsiaiškinti mus dominančių įvykių grandinės rezultatą — *Sovijaus* pyktį. Tai, kad jis ne tik supyksta ant savo sūnų, bet kad to pykčio pasėkoje nutaria galutinai nuo jų atsiskirti, rodo, kad jo tokio elgesio priežastis turi būti labai rimta. O ši priežastis — devynių blužnių suvalgymas.

Beieškant žinių apie blužnį, teko pastebėti, kad lietuvių kalboje *blužnis* kartais maišoma su *plaučiais* (Ruhig, 30; 248, pagal LKŽ). O plaučių ir kepenų vaidmenį lietuvių etnokultūriniame mąstyme mums jau yra tekę nagrinėti (*Apie dievus*, 148). Matėme, kad jie — žmogaus gyvybės ir sveikatos pradų buveinė, kad norint žmogų galutinai nužudyti, reikia jo plaučius įmesti į *verdantį* vandenį (tuo tarpu kai raganos plaučiai nedega). Matėme taip pat, kad plaučiuose ir kepenyse glūdinti žmogaus laimė — dalia gali persikelti, juos *suvalgant*, iš gyvulio į žmogų, kad viename itin ryškiame pasakojime avinuko turima dalis pereina į žmones, jiems suvalgius *žalius* (vos truputį pavirtus) jo plaučius ir kepenis.

Šioje perspektyvoje galima be jokių sunkumų analogišku būdu išskaityti ir mūsų tekstą:

(a) *Sovijus* įsako savo sūnums devynias šerno blužnis *iškepti*, idant galutinai sunaikinus šį jo tūžmasties pradą;

(b) Sūnūs, užuot ugnimi sunaikinę tą šerno „šerniškumą", *suvalgo* blužnis *žalias*, tuo būdu perimdami iš šerno jo stichinę energiją;

(c) *Sovijus* užpyksta ant sūnų, pasirinkusių jo priešo *Žemės Kuilio* paveldėjimą ir tuo būdu paneigusių juos su tėvu rišančią kraujo giminystę.

Grynas faktų išdėstymas, būdingas mūsų tekstui, paslepia tad esminį religinį konfliktą, pasireiškiantį vienos iš dviejų ištikimybių — žemei ar tėvui — būtinu pasirinkimu. Tekstas, tiesa, net tris sykius kartoja perifrazes „savo pagimdytieji", „iš jo gimusieji", tuo pabrėždamas kraujo ryšių tarp tėvo ir vaikų svarbą, o drauge ir dramatizuodamas sūnų išdavystę. Kad tai nėra paprastas šeimyninis ginčas, bet, panašiai kaip ir graikiškame *Oedipo* mite, dviejų pradų — chtoninės žmogaus kilmės ir krauju paremtos giminystės — priešpastatymas, rodo ir tai, kad, užuot prakeikęs ir išvaręs savo vaikus, kaip tai normaliai tokiame pasakojime galima būtų laukti, tėvas pats pasitraukia iš *žemės*, kuriai jo sūnūs iš naujo pareiškė ištikimybę, ir nutaria nužengti į pragarus.

III. ŽYGDARBIS

1. Tėvas ir sūnus

Herojui persikėlus į kitą, nežemišką erdvę, jo veikla įgauna naują pobūdį. Jei šerno sumedžiojimas reiškia, kaip jau matėme, ne tiek jo paties galios įsigijimą, kiek jo atsiskyrimą nuo chtoninių ir chaotinių vertybių, tai naujas jo laukiąs uždavinys jau reikalauja iš šio negatyvaus stovio pereiti į pozityvų — peržengus per „pragaro vartus", susijungti su „kitą pasaulį" apibūdinančiomis vertybėmis.

Šio naujojo pasaulio pavadinimas „pragaru" priklauso, žinoma, jau krikščioniškajai galvosenai — pagonis po mirties tegali juk patekti tik į pragarą. Tačiau „kito pasaulio" kaip uždaros, aptvertos erdvės įvaizdis sutinkamas ir kituose mituose ir mūsų jis nestebina. Štai, pavyzdžiui, kad ir *Grigo Ratų* mite į „rojų" keliavusi „pana" savo vežimu užkliūna už

„peklos" vartų. Tuo labiau, kad šio įvaizdžio reikšmė aiški: tai vartų kaip angos, kaip perėjimo iš vienos erdvės į kitą, kaip žmogaus persikeitimo iš vieno semantinio būvio į kitą simbolika.

Devyni pragaro vartai, kaip ir anksčiau sutiktos devynios blužnys, priklauso, drauge su „devyniomis galybėmis" (=aibe), su „devynragiais elniais" ir „devyngalviais slibinais", tai pačiai stereotipų klasei: tai vis didelio kiekio ir visų galimybių išsėmimo konotacijos. Užtat ir herojaus nepasisekimas pereiti per aštuonis vartus pilnai atitinka kanoninių naratyvinių struktūrų reikalavimams: visos eilės bandymų nepavykimas tiktai valorizuoja galutinę pergalę ir padidina herojaus nuopelnus.

Tuo reikšmingesnis darosi devintam bandymui būdingas figūratyvinės izotopijos — įžengimą per vartus pakeičiant pernakvojimu — pakeitimas ir tam žygiui pagalbininko kaip *conditio sine qua* įvedimas: tiktai sūnui padedant, pavyks pagaliau *Sovijui* atlikti savo žygdarbį.

Nors sūnaus, užsitraukusio savo brolių pyktį, tolimesnis likimas ir nenurodomas, jo ryžtas tačiau ir vėl negali nepriminti *Antigonės*, nusprendusios palaidoti savo brolius, teigiant kraujo ryšių svarbą, žestą. Juk ir *Sovijaus* sūnus — iš tiesų gi Žemės vaikas — susiieško savo tėvą tam, kad jį palaidotų: lietuvių folkloras be jokio sunkumo galėtų pateikti pakankamai duomenų, rodančių ypatingą palaidojimo svarbą etnokultūriniame kontekste. Tam tikra prasme galima būtų teigti, kad laidojimo apeigos — tai religijos pradžia ir branduolys.

Sovijaus ir jo sūnaus pora, kaip jau minėjome, negali nepriminti *Šventaragio* ir jo sūnaus panašių santykių. Sūnus ir vienu ir kitu atveju yra būtinas įrankis naujai institucijai įsteigti, vieną, unikalinį veiksmą paversti tradicija. Tėvo ir sūnaus ryšys — tai, figūratyviniame plane, pirmutinis istoriškumo pasireiškimas. Paprotys ir apibūdinamas tuo, kad jis atkartojamas, iš kartos perduodamas į naują kartą.

Tačiau sūnaus vaidmuo nepasibaigia su jo kaip pagalbininko role: jis drauge yra ir liudininkas, kurio dėka veiksmas tampa įvykiu, o pirmapradis veiksmas — archetipu, modeliu, kurį turima privalomai sekti. Vis dėlto archetipu toks steigiama-

sis aktas gali virsti tik tapdamas universaliu, tada, kai jis perkeliamas į mitinį laiką, anapus kasdieninių įvykių bėgsmo, tada, kai jis, kaip pavyzdys, visuotinai galioja: taip kaip *Šventaragio* sudeginimas padaro jį pirmuoju Lietuvos valdovu ir tuo pagrindžia valstybės suverenumą, taip ir *Sovijaus* sudeginimas padaro jį pirmuoju kelrodžiu, bet ir nuolatiniu *Vėlių Vedliu* į tikrą pomirtinį gyvenimą, pagrįstą, savo ruožtu, tikrų suvereninių dievų viešpatavimu.

2. Trejopos laidotuvės

1. *Sovijaus* sunkiam uždaviniui — patekti į pragarą per devynerius (3 x 3) vartus — atitinka, kitoje izotopijoje, jo trigubas laidojimas. Net ir pačioje laidojimo ceremonijoje nesunku atpažinti tris dalis:

(a) *šermenis* („pavakarieniavus", „padarius jam vakarienę"),

(b) *pašarvojimą* („padarė jam guolį", „paguldė miegoti") ir

(c) *laidojimą* („pakasė jį žemėje", „įdėjo į medžio kamieną", „įmetė į ugnį")

Tikslumo dėlei reikia pastebėti, kad šitokia laidojimo procedūra tinka tiktai pirmiesiems dviems laidojimo būdams. Tretysis būdas — lavono sudeginimas — pristatomas paniekinančiai (sūnus tėvą „įmeta į ugnį"): toks laidojimas gali sukelti tiktai pasibjaurėjimą krikščioniui pasakotojui, tikinčiam į kūnų prisikėlimą paskutiniojo teismo dieną.

Vakarieniavimas su tėvu, kurį mes interpretuojame kaip permutacijos būdu į pirmą vietą atkeltą šermenų puotą, pasakojimo logikos nėra nei reikalaujamas nei pateisinamas. Tačiau šis nelogiškumas nėra jau toks didelis, žinant, kad senovės laikais Lietuvoje buvo paprotys sodinti mirusįjį prie šermenų stalo. Tokia puota, kaip žinoma, reiškė valgio ir gėrimo dalinimąsi ne tik su gyvaisiais ir mirusiais, bet ir į šermenis sukviestomis dievybėmis. Tokios ceremonijos nebuvimas trečiuoju — sudeginimo — atveju, atrodo, kaip tik pabrėžia *Sovijaus* laidotuvių pirmapradiškumą.

Šie trys laidojimo būdai — net ir istoriškai, o ne vien mitologiškai į juos žiūrint, mūsų ypatingai nestebina. Archeologiniai duomenys, tiesa, patvirtina tiktai prieš lavonų deginimą

dominavusį užkasant žemėje laidojimo būdą: jie nieko nesako apie laidojimą medžiuose. Tačiau, turint galvoje, kad toks laidojimo būdas žinomas pas kai kurias indo-europiečių tautas Indijoje, kad, atrodo, jis paliudytas ir finų tautų — kurios šiame mite sugretinamos su baltais — senovėje, tokių laidojimo papročių buvimas pirmajame tūkstantmetyje Lietuvoje nėra neįmanomas, ypač kad tokio laidojimo užuominas galima kartais rasti ir tautosakos tekstuose (Cf. J. Basanavičius, *L. P.*, I, 93).

2. Charakteringa, kad šie trys laidojimo būdai atitinka mirusiojo susijungimui su trimis pirmapradžiais gamtos elementais: *žeme, oru* ir *ugnimi*, arba, kitaip sakant, kad žmogaus perėjimas į „kitą pasaulį" įsivaizduojamas, kaip galįs būti atliekamas šių trijų elementų tarpininkavimo dėka. Galima tačiau ne be pagrindo savęs klausti, kodėl tuose „devynių vartų", t.y. visų galimybių išsėmimo rėmuose trūksta *vandens* elemento: atrodo, niekas netrukdo *Sovijaus* sūnui tėvą palaidoti, nakčiai pamerkiant į vandenį.

Šią spragą galima paaiškinti gana radikaliu atsakymu, būtent, kad pomirtinis gyvenimas — tiksliau: ne „pomirtinis", o „kitas" gyvenimas — lietuvių, kaip, pavyzdžiui, ir airių, mitinėje galvosenoje buvo įsivaizduojamas esąs vandeninio pobūdžio. Šiai tezei paremti duomenų netrūksta: kita proga jau teko išsiaiškinti (V. *Apie Dievus*, 133), kad ne tik *Aušrinė* su visa savo šeima, bet ir *Dievaitis Mėnulis* gyvena povandeniniame pasaulyje, kur *Vėžių Karalius* pasireiškia, kaip jūros gelmėse, oloje, esančio „mirties pasaulio" valdovas. Pažymėtina ir tai, kad Jėzus Kristus, senoviškuose Naujojo Testamento vertimuose, po mirties trims dienoms nužengia į *paskandas* (L.K.Ž.) t.y. į „pragarus". Kitas pasaulis, apgyventas dievų ir mirties „rubežių" peržengusių žmonių, — tai vandens, o nebe žemės pasaulis.

3. Tai, kad laidojimas atliekamas pavakarieniavus, mirtį tuo būdu sutapatinant su užmigimu, gali būti išaiškinamas labai paprastai, kaip žmogaus gyvenimo tėkmės palyginimas su dienos-nakties ciklu. Šį palyginimą tęsiant, galima sakyti, kad *mirtis-miegas* gali būti negeras — ir numirėlis tada persekiojamas „kirminų ir šliužų" arba „bičių ir uodų" — arba geras, ir

žmogus tada „saldžiai miega kaip kūdikis lopšyje". Klaidinga tačiau būtų šį „saldų miegą" identifikuoti su pomirtine ramybe ir net nebuitimi. Mūsų teksto panaudotas stereotipas dažnai sutinkamas lietuvių tautosakoje: nužudytasis herojus, jei jį vistik pavyksta prikelti iš mirusiųjų — o tai galima tik tada, jei jo plaučiai ir kepenys dar nesudoroti —, pabudęs būtinai ištaria kanoninę formulę: „Ak, kaip saldžiai miegojau!", tuo norėdamas pasakyti, kad jis visai neatsimena „šio" gyvenimo įvykių. Tai tik negatyvioji, išviršinė, nepermatoma kito, nemažiau autentiško gyvenimo pusė, kurią kartais galima įžvelgti, pavyzdžiui, kad ir per sapnus.

4. Tačiau toks mirties ir miego sutapatinimas neturi leisti užmiršti kito būdingo šio pasakojimo bruožo: *Sovijus* po kiekvienos nakties, t.y. po laidotuvių ir mirties, pabunda ir grįžta į ankstesnį savo būvį. Miego ir mirties paralelizmas, normaliai turėjęs čia nutrūkti, galioja ir toliau: pastoviam budėjimo ir miegojimo ciklui atitinka *Sovijaus* kelionės iš gyvenimo į mirtį ir iš mirties atgal į gyvenimą. Nenuostabu tad, kad lietuviai laiko jį *Vėlių Vedliu,* ne tiktai suradusiu tiesų kelią į kitą gyvenimą, bet ir nuolat grįžtančiu žmonėms tą kelią parodyti. *Sovijus,* kurį mitas pabrėžtinai vadina *žmogumi,* savo žygdarbio dėka tampa dabar *pusdieviu-herojumi.* Dar daugiau: pabudęs po nakties miego, *Sovijus* komentuoja savo „gyvenimo mirtyje" patyrimą, skleisdamas savo žinojimą apie tikrąjį dievų-viešpačių valdomą pasaulį.

IV. ETIMOLOGIJOS KLAUSIMAI

1. Lietuviškos kilmės beieškant

Išsiaiškinę *Sovijaus* žygdarbius, pagrindžiančius jo esmines religines funkcijas — būti Vedliu pragaruosna —, galime dabar stabtelti ir ties mums antraeiliu atrodančiu, bet vis dėlto aiškaus sprendimo reikalingu *Sovijaus* vardo kilmės klausimu.

Šiuo metu mums žinomi du bandymai suteikti *Sovijaus* asmenvardžiui pagrįstą filologinį statusą:

(a) Pirmoji hipotezė yra išdėstyta Mannhardto, kuris kone ištisai remiasi E. Wolterio 1887 m. straipsniu (Mannhardt, 60-

61), kuriame Wolteris savo ruožtu remiasi rusų istoriku E. Kunik ir jo, atrodo, niekad neišspausdintu pranešimu, darytu S. Petersburgo Mokslų Akademijoje. Šiuo ilgu „moksliniu" keliu prieinama etimologija irgi labai tolima: pagal E. Kunik, lietuviškasis *Sovijus* būtų skolinys, slaviškoje versijoje pasidaręs *Sovi*, bizantiškosios tradicijos perduoto *Sabis*, Antikoje žinomo, kaip sabajiečių, Laimingosios Arabijos, dabartinio Jemeno gyventojų dievo.

(b) Antroji hipotezė yra neseniai pasiūlyta V. Toporovo („Ob odnoj jatviažskoj mitologeme v sviazi so slavianskoj paralelju" in *Acta Baltico-Slavica*, III, 1966, p. 143-149): jo įtaigojamas etimonas — jau nebe skolinys iš Pietų Arabijos, o rekonstruota indo-europietiška šaknis **saṷe* (*sū-, *sṷe), reiškianti „saulę".

Iš paviršiaus žvilgtelėjus, matyti, kad pirmoji hipotezė įsirašo į bendruosius vadinamosios įtakų ir skolinių teorijos, dominavusios XIX a., rėmus: pagal ją, tautos ir kultūros turėjusios paprotį skolintis vienos iš kitų dievus ir tikėjimus taip, kaip mes šiandien imame iš banko paskolas automobiliui pirkti ar namui remontuoti. Antroji hipotezė remiasi jau kita moksline tendencija — nepaprastu pasitikėjimu fonetiniu dėsningumu, įgaliojančiu atstatyti, koreliacijų pagalbą, pavienius, iš konteksto išimtus, kalbinius faktus.

Keista vis dėlto, kad nei viena iš šių dviejų hipotezių nesiskaito su tuo, kad *Sovijus* yra lietuviško pusdievio — ar dievo — vardas, kad jis randamas mitiniame pasakojime, kuriame, be jo, minimi dar keturių lietuviškų dievybių vardai. (Tiesa, Mannhardt palieka vietos ir „lietuviškai" hipotezei: „Jedenfalls kann die Möglichkeit nicht geleugnet werden, den Ursprung des Namen *Sovij* und *Sovica* auf litauisches Gebiet zu verlegen", *op. cit.*, 62). Nenorėdami etimologų kaltinti vien pamėgimu komplikuoti paprastus dalykus, vis tik negalime paslėpti savo nusivylimo jų nesidomėjimu, ieškant teonimo kilmės, visų pirma *Sovijaus* mitinėmis funkcijomis, jo veiklos semantiniu kontekstu.

Sovijus, kaip matėme, figūratyvinėje plotmėje yra *perėjimo* iš vieno pasaulio, iš vienos erdvės į kitą operatorius: jo veikla tad suponuoja ir *angą*, per kurią vyksta tas perėjimas, ir

veikėją, kuris per angą perlenda, ir pagaliau patį veiksmą — *perėjimą*. Tokioje tai semantinėje dispozicijoje įsirašo *Sovijaus* funkcinė definicija: užsiregistravę lietuvių kalboje jos atitikmenis vienoje kurioje *Sovijui* fonetiškai artimoje žodžių šeimoje, turėtume pagrindo laikyti jo vardo klausimą išspręstu.

Tokią žodžių šeimą lietuvių kalboje nesunku rasti:

(a) *anga: šôvà, -õs,* „cavum, caverna arboris", Kv Ds in *Būga*, II, 400; „drevė" *Liet. Kl. Atlasas*, I, 194;

(b) *veikėjas: šovà,* „skląstis, velktė", *Dab. LKŽ šavà, šavỹklė,* „*ližė*" *Atlasas*, I, 75; cf. taìp pat *šaukštas, šaudyklė* (staklių);

(c) *veiksmas: šauti, šovė,* „schiessen", K. Būga, II, 400; cf. *įšauti* duoną į pečių; *užšauti* duris šovà.

Mūsų siūlomas sprendimas gali atrodyti per daug paprastas (kodėl mokslinčiai to anksčiau nesugalvojo?), apsieinąs be senovės arabų dievų ir be indo-europiečių protėvynės. O vis dėlto, atsižvelgiant į teksto semantinius duomenis ir į „kalbos dvasią", jis mums atrodo patenkinamas.

Lietuviškoji *Sovijaus* vardo forma gali būti

Šovis*/Šovys* arba **Savis*/**Savys*,

asmenvardis, pilnai atitinkąs „vėlių vedlio" prasmę.

2. Lietuviškų ir slaviškų formų atitikmenys

Turint galvoje tekstuose dažnai pasitaikančius svetimžodžių iškraipymus, perrašinėtojų ir korektorių klaidas, o taip pat ir dideles teises ir laisves, kurių nevengia sau pasiimti etimologijų tyrinėtojai, kai to jiems prireikia, galima būtų pilnai pasitenkinti tokia *Sovijaus-Šovio* vardo interpretacija. Tačiau norėdami pasitikrinti, ar mūsų hipotezė atsilaiko prieš fonetikos dėsnių reikalavimus ir nereikalaudami sau jokio atlaidumo, pasikvietėme į pagalbą mitologijos problemoms jautrų lituanistą Bronį Savukyną, pasinaudodami jo paslaugomis ir patarimais.

Norint galutinai įtvirtinti mūsų pasiūlytą hipotezę, reikia etimologijos problemą papildyti dar vienu komponentu, būtent lietuviško asmenvardžio, užtikto slaviškuose viduramžių tekstuose, autentiškos formos atstatymo klausimu: turint paliudytą slaviškąjį užrašą *Sovij*, kokiai lietuviškai formai jis gali atitikti, kokį lietuvišką fonetizmą jis savaip perduoda?

Pagal B. Savukyną, galimi du tokios lietuviškos formos arba, kitaip sakant, lietuviškojo ir slaviškojo atitikmenų koreliacijos nustatymo sprendimai:

(a) Galima žiūrėti į *Sovij*, kaip į baltiškojo žodžio fonetinį skolinį. Tuo atveju slaviškasis *s-* negali turėti lietuviškuoju atitikmeniu *š-*: skolindamos baltų žodžius, slavų kalbos neverčia *š* > *s* (tokia koreliacija randama tik bendruose balto-slaviškuose žodžiuose). Užtat ir *Sovij* gali būti atstatomas tik kaip

**Sā̆vis/*Sā̆vīs*

o tai savo ruožtu reikštų, kad *Sovij* yra skolinys iš vakarų baltų (prūsų, jotvingių) kalbų, kur ši forma būtų normali.

(b) Galima žiūrėti į *Sovij*, kaip į baltiškojo žodžio substitucinį — o ne fonetinį — skolinį. Turint galvoje, kad slavų kalbos turi reguliarų *šauti* atitikmenį — *sovati*, ta pačia, tik dažnine prasme „šauti, stumti, mesti", galima priimti, kad lietuviškasis *Šovys/Šavys* buvo suprastas ir interpretuotas kaip priklausąs *šauti, šovė* šeimai ir *Kronikos* vertėjo suslavintas pagal formulę

$$\frac{\textit{šauti}}{\text{sovati}} \approx \frac{\textit{Šovys/Šavys}}{\text{Sovij}}$$

Kuris iš šių dviejų sprendimų pasirinktinas kaip labiau įtikimas? Priėmus pirmąją hipotezę, reikėtų ir į visą *Sovijaus* mitą žiūrėti ne kaip į lietuvišką, o kaip priklausantį vakarų baltams. Prūsams toks aiškinimas netinka, nes mums žinomi jų suvereninių dievų vardai skiriasi nuo mūsų tekste duoto dievų sąrašo. Nerimta būtų vieną **Savį* laikyti prūsišku, o kitas to paties teksto dievybes — lietuviškomis. Antra vertus, priskirti šiuos dievus, drauge su *Sovijumi*, jotvingiams atrodo gana tuščias reikalas: apie juos maža ką težinant, tai būtų tik naujų, nepatikrinamų hipotezių kūrimas, tuo labiau nepateisinamas, kad mūsiškiai dievai, kaip vėliau iš arti matysime, didele dalimi savo vardais atitinka Hypatijaus *Kronikos* neabejotinai lietuviškų, Mindaugo garbinamų dievų sąrašą. Ši hipotezė yra tad arba nereikalinga, arba nepriimtina.

Telieka tiktai antroji, substitucinio skolinio hipotezė. Ją

mes, kaip vieną pasilikusią, ir priimame, siūlydami žiūrėti į *Sovij* kaip į lietuviškojo

Šovis/Šovys arba *Šavis/Šavys*

formą. O kadangi praktiškai reikia pasirinkti vieną iš šių formų nuolatiniam vartojimui, atsižvelgdami į dominuojančią *šovà* formą, siūlome *Sovij identifikuoti kaip Šovys.*

3. Viduramžių istoriko samprotavimai

Tačiau klaidinga būtų manyti, kad orientališkos *Šovio* kilmės ieškojimas neturėtų jokio pagrindo: jį jam duoda pats mūsų analizuojamas tekstas, susiedamas lietuviškąjį mitą ne tik su Senovės Graikija, bet ir bibliškais Abraomo laikais.

Šia proga susiduriame su iki šiol mūsų neliesta istorinių tekstų skaitymo ir jų kritikos problema. *Šovio* mitas paprastai pristatomas kaip „originalus" intarpas į bizantiškąją Malalos *Kroniką*, neieškant priežasčių, dėl kurių tos kronikos vertėjas rado reikalo įterpti šį lietuvišką pasakojimą į nieko bendro su juo, bent iš pirmo žvilgsnio, neturintį istorinį veikalą. Tokių priežasčių tikriausiai būta, jos paaiškėja, bandant nors keliais bruožais atstatyti mūsų vertėjo, lietuviškojo papildymo iniciatoriaus, kultūrinį pasaulį ir tenai ieškoti šio akto motyvacijų.

Visų pirma reikia pabrėžti, kad vertėjui — viduramžių Rytų Europos, gravitavusios Bizantijos orbitoje, žmogui — buvo pažįstama Senovės Graikija, jos mitiniai herojai — Achilas ir Eantas —, jai būdingas lavonų deginimas. Šie mirusiųjų laidojimo papročiai greičiausiai ir bus buvę pirmuoju akstinu prisiminti tokius pat laidojimo būdus, jam žinomus čia, jo gyvenamu metu, kaimyninėse baltų ir finų tautose. Graikijos senovė ir jos šlovė jam visai natūraliai piršo mintį, kad tokie papročiai yra užsilikę paveldėjimo keliu ar tiksliau, kaip jis pats sako, „atėjo pas juos iš helenų". Lietuviškojo mito integravimas į *Kroniką* nebuvo tad kažkoks svetimo, „originalaus" kūno įterpimas, o tik bizantiškosios kronikos papildymas, nušviečiąs Senovės Graikijos įtaką ir spinduliavimą tolimoms šiaurės tautoms.

Heleniškojo pasaulio daugiau ar mažiau paviršutinis pažinimas mūsų autoriui buvo tampriai įsipynęs į „žmonijos istorijos" bibliškąją tradiciją: Abimelecho, Abraomo bendralaikio, karaliavimo meto naudojimas kaip nuoroda istorinei epochai, kurioje gyvenęs *Sovijus*, nustatyti, tai neabejotinai rodo. Lengva tad įsivaizduoti *Kronikos* vertėjo pasitenkinimą, konstatavus, kad lietuviškasis *Šovys-Sovij* iš tiesų žinomas jau žiloje senovėje, kad tai graikiškai vadinamo *Sabis* (slaviškai skaitomo *Savi*), sabajiečių dievo, vardas, kurį jis gali susieti su platesniu, jam daugiau ar mažiau žinomu kontekstu: su *Saba*, pasakišku Laimingosios Arabijos miestu, garsiu savo Saulės dievo šventykla, į kurią suplaukdavo viso pasaulio pirkliai kvepalų ir aromatų mainais įsigyti, su tuo anuomet žinomo pasaulio pakraščiu, kur saulė, priartėdama prie žemės, nuolat grasė ją visai sudeginti (M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, 22-23, passim). Visas šis kontekstas tiktai patvirtino jam *Šovio-Sovij* ir *Sabis-Savi*, pirmojo — lavonų deginimo įsteigėjo, antrojo — ugnies garbintojų dievo, artimumą, tiesiog tapatumą.

Sunku pasakyti, ką iš tiesų *Kronikos vertėjas žinojo apie romėnų vadinamą Sabaea* kraštą. Tačiau, kad jis jį žinojo, neabejotinai liudija tai, kad jis savo *Sovij-Sabis* laiko Abimelecho bendralaikiu. Turint galvoje, kad Rytų Europoje anuo metu laikas buvo skaičiuojamas, pradedant nuo pasaulio sutvėrimo (o ne, kaip Vakaruose, nuo Jėzaus Kristaus gimimo), natūrali nuoroda į senovės įvykius galėjo būti tiktai bibliška, *Soviją* pristatant kaip Abraomo bendralaikį. Jo vietoje tačiau randame Abimelechą, to paties meto Hararo (vienos iš dabartinės Etiopijos provincijų) karalių, taigi *Sabos* miesto ir sabajiečių kaimyną. Kronikos vertėjas, geras krikščionis, negalėjo be to dar nežinoti ir Saliamono meilužės *Sabos* karalienės — taigi, pagoniško, „nuodėmingo" krašto karalienės. Užtat ir lokalizuodamas savo *Sovij-Sabis* biblinėje tradicijoje, mūsų autorius randa jam vietą pačioje istorinių laikų pradžioje, bet ne biblinėje, tikrojo tikėjimo linijoje, o paralelėje, „pagoniškų paklydimų" istorijoje.

Šitoje tai dviguboje — pagoniškoje ir bibliškoje — perspektyvoje ir reikia skaityti mūsų tekstą. Žinodamas

lietuvišką pasakojimą, pagal kurį *Sovij* gyvenęs ir savo žygius atlikęs „kadaise", senais mitiniais laikais, mūsų autorius suteikia jam istorinius metrikus, padarydamas jį Abraomo ir Abimelecho bendralaikiu. Bet tuo pačiu ir visas lietuviškasis epizodas tampa integralia bizantiškosios kronikos dalimi.

Suprantama, tada paaiškėja ir paties teksto vidujinė logika. Lietuviškasis *Kronikos* intarpas pavadintas, kaip matėme, „Pasakojimu apie tokį pagonišką paklydimą, kad jie *Sovijų dievu vadina*": *Sovijus,* apie kurį čia kalbama ir kuris „dievu vadinamas" — tai, žinoma, visų pirma sabajiečių dievas *Sabis.* Iš čia ir kategoriškas šio „paklydimo" paneigimas, patį pasakojimą pradedant: „*Sovijus* buvo *žmogus*" (o ne dievas!) — tai „istorinės" tiesos atstatymas. Naujų, lietuviškų duomenų padedamas, mūsų „istorikas" išaiškina tikrąjį *Sovijaus* statusą: *Sovijus* buvo žmogus, net ir nūdienių pagonių įsitikinimu jisai esąs tiktai „sielų palydovas", naujo kulto „nelabiems dievams" įvedėjas, bet jokiu būdu ne dievas. Užtat, pagal ano meto kriterijus, mūsų autorius pasireiškia kaip „pažangus" istorikas, savo argumentacija vienu egzemplioriumi sumažindamas „nelabų" dievų skaičių.

Mūsų svarstyta siauresnė etimologijos problema šiame kontekste, atrodo, pakankamai išryškėja: lietuviškos kilmės *Šovio* — transkribuojamo *Sovij* — buvimas netrukdo jo pseudoidentifikacijai su Abraomo laikų ugnies dievu *Sabis* (skaitomu *Savi*). Byla komplikuojasi tik tada ir tik dėl to, kad šią biblišką etimologiją XIX a. tyrinėtojai — E. Kunik ir E. Wolter — iš naujo „atranda" ir pasiūlo jau kaip „mokslišką" išaiškinimą.

O tuo tarpu V. Toporovo pasiūlyta hipotezė, aiškinanti *Šovį* kaip vyrišką saulės dievą, net jei ji ir būtų patenkinama, atrodo šiuo atveju kaip „prabanginė": paprastus dalykus turbūt sunkiau surasti ir suprasti negu komplikuotus.

Prieš baigiant, reikia stabtelti ties paskutine smulkmena, sukėlusia rūpesčio ankstyvesniems tyrinėtojams. Galima būtent savęs klausti, kodėl įvairios baltų ir finų tautos mūsų autoriaus ne tik pavadintos — jis sako, kad tos tautos „vadinamos" — *sovica,* žodžiu, kuris atrodo kaip kolektyvinis vedinys nuo šaknies *sov,* taigi, nuo mūsų *Sovij.* Skaitant šį tekstą, kaip vien tik lietuvišką mitą, neaišku, kodėl ne tik baltų ir finų, bet ir

„daugelis kitų giminių" būtų vadinamos lietuviško *Šovio* pasekėjais. Atvirkščiai, identifikavus jį su Biblijos laikų *Sabis, sovica* gali būti vadinamos visos tautos, praktikuojančios lavonų deginimą arba, dar platesne prasme, ugnies garbinimą (Sabajiečių šiuo metu dar yra išlikę Irake apie 15.000).

V. LAIKINĖS IŠVADOS

Kruopščiai išsiaiškinus gana painius etimologijos klausimus — o jie, kaip matėme, privertė mus paliesti kai kurias esmines tekstologijos problemas, atskiriant lietuviškąjį *Šovio* mitą nuo jį integravusios sumitologintos Bizantijos „istorijos" —, galima dabar grįžti prie tiesioginio mitinio teksto nagrinėjimo.

Tiesą pasakius, patsai mitas, siaurai suprastas kaip reikšmingų, nepaprastų įvykių grandinė, jau yra mūsų perskaitytas: antroji teksto dalis, suredaguota, kaip sakėme, esamajame laike, yra jau tik tų mitinių įvykių komentaras, nustatąs jų pasėkas ir bendrąją reikšmę.

Tačiau nereikia užmiršti, kad šis komentaras turi tiesioginę savo funkciją, kad jis atitinka naratyvinei organizacijai gerai žinomam *glorifikacijos* — nuopelnų pripažinimo ir herojaus išaukštinimo — etapui. Tai, pagal paties teksto autorių, baltų (ir finų) tautų įsitikinimas, kad *Sovijus* yra „sielų vedlys" į pragarą: jo sugebėjimas keliauti iš gyvenimo į mirtį ir grįžti atgal į gyvenimą, visuotinai pripažintas, padaro jį nepaprasta būtybe, iš herojaus statuso pakeldamas jį į pusdievio, tarpininko tarp žmonių ir dievų, būklę.

Pripažindami *Šovį* Vėlių Vedliu, lietuviai (ir kitos tautos) kartu pripažįsta ir jo pirmapradžio žesto — susideginimo — archetipinį pobūdį, dar „ir šiandien savo mirusiųjų kūnus deg(indami) laužuose". Kaip vėlių kelrodis, jis rodo joms tiesų kelią iš gyvenimo į mirtį, o tas kelias eina per ugnį: perėjimas per ugnį virsta tuo būdu pagrindiniu reformuotos religijos apeigų bruožu.

Kadangi pats tekstas aiškiai nustato priežastinį santykį tarp laidotuvių ritualo ir „naujų dievų" garbinimo, t.y. naujos religijos įsteigimo, *Šovys* nėra vien tik vėlių vedlys, bet ir religinis reformatorius, lietuviškasis *Zoroastra*.

Naujoji religija, tiesą sakant, šio teksto yra pristatoma tiktai pateikiant, su mažomis pastabomis, „naujų" dievų sąrašą, susidedantį iš trijų vyriškos lyties dievų, kuriuos mes lietuviškai interpretuojame kaip *Andoją, Perkūną* ir *Kalevelį*, ir iš vienos moteriškos dievybės — *Žvėrūnos*. Kadangi kita, Hypatijaus *Kronika* beveik tuo pat metu (1252 m. data), o Dlugoszo Lenkijos Istorija — XV a. viduryje pateikia panašius — trijų vyriškų ir vienos moteriškos dievybės sąrašus, kadangi ši vyriškoji triada atitinka Grunau XVI a. paduotą prūsų dievų triadą, kadangi tokia dievų dispozicija be vargo įeina į G. Dumezilio pasiūlytą indoeuropiečių suvereninių dievų trifunkcinį modelį, — galima tvirtai teigti, kad ir lietuviškieji, mūsų tekste išvardinti dievai yra iš tiesų dievai-viešpačiai. Tačiau galutinis lietuviškų šių dievų vardų atstatymas, tikslių atitikmenų tarp šių trijų dievų sąrašų nustatymas reikalauja gilesnės ir išsamesnės studijos, kuriai bus paskirtas atskiras šio veikalo skyrius.

ANTRAS SKYRIUS

DIEVAI VIEŠPAČIAI

I. ISTORINIAI ŠALTINIAI

1. Trys tekstai

Malalos *Kronikoje* užrašytas *Šovio* mitas, į kurį, kaip matėme, galima žiūrėti kaip į religinės institucijos įsteigimo mitą, pagrindinių lietuvių dievų sąrašą pateikia tokiame kontekste:

> Šitą paklydimą (t.y. lavonų deginimą) Šovys paskleidė, kad jie (lietuviai ir kitos baltų ir finų tautos) aukotų nelabiems (bjauriems, netikriems) dievams *Andajevi* ir *Perkunovi*, tariant griausmui, ir *Žvorunĕ*, tariant kalei, ir *Teliaveli* kalviui, nukalusiam jiems saulę, kuri šviečia žemėje, ir užmetusiam jiems ant dangaus saulę.
>
> *Pastaba:* Dievų vardus paduodame kol kas nesulietuvindami, slaviškame dat. sing. linksnyje.

Šis tekstas, kuris pats nurodo savo suredagavimo datą — 1261 metus — nėra vienintelis, izoliuotas to meto raštijoje: Volynės metraštis, įeinantis į *Hypatijaus* metraščio sudėtį, beveik tuo pat metu net dviem atskirais atvejais mini svarbiausius lietuvių dievus.[1]

1252 m. data, kalbėdamas apie Mindaugą, jis taip sako:

> . . . o jo krikštas buvo apgaulingas: slaptai aukojo savo dievams, pirmajam *Nъnadĕevi*, ir *Teliaveli* ir *Diverikъzu*, zuikių dievui, ir *Mĕidĕinu* (čia, kaip ir kitų dievų vardai, masc. dat. sing.) . . . ir savo dievams aukojo, ir mirusių kūnus degino, ir savo pagonybę viešai išpažino.

Tame pačiame metraštyje, 1258 m. data, randamas antrasis paliudijimas, kuriame ir vėl minimi du lietuvių stabmeldžių dievai:

Kai Romanas ir lietuviai atėjo prie pilies (miesto) ir lietuviai subėgo į pilį (miestą), nieko nežinodami (:) ten buvo tik nuodėguliai, šunys lakstantys po piliavietę; jie tūžc ir spjaudėsi, saviškai sakydami: *janda,* šaukdamiesi savo dievų *Andaja* ir *Diviriksa* (gen. sing.) ir minėdami visus savo dievus, būtent velnius (nelabuosius).

Šį pastarąjį tekstą reikia aiškinti istoriniu požiūriu. Pagal 1255 m. sutartį, Mindaugas valdyti Naugarduką buvo atidavęs Volynės kunigaikščio Danilos sūnui Romanui; 1258 m. buvo surengtas bendras Lietuvos ir Volynės žygis prieš Danilai nepaklusnų Vozviaglio miestą. Danilos vadovaujama Volynės kariuomenė, atvykusi anksčiau už Romano vadovaujamus lietuvius, sudegino pilį ir pasidalijo grobį — turtus ir belaisvius. Lietuvių įtūžimas, radus vienus griuvėsius — ir jokios naudos — yra tad gerai suprantamas.

2. *Šių tekstų svarba*

Mūsų čia pateiktų tekstų svarba neabejotina ir, visų pirma, baltų mitologijos atžvilgiu. Pagal bendrai vyraujančią nuomonę, pagrindiniu baltų mitologijos šaltiniu laikomas S. Grunau *Kronikoje* randamas prūsų dievų panteono aprašymas. Tačiau šis XVI a. istorinis šaltinis XIX a. pozityvistinių mokslininkų buvo smarkiai sukritikuotas ir, nežiūrint pastarųjų metų bandymų jį reabilituoti, vis dar laikomas galimu skandinavų panteono plagiatu.

Negalima sakyti, kad šie, lietuviškąją mitologiją liečią tekstai, būtų buvę nežinomi, tačiau jie buvo naudojami paprastai tiktai vieno ar kito dievo, paskirai paimto, autentiškumui patvirtinti ar, geriausiu atveju, vienai kuriai mitinei konfigūracijai — pavyzdžiui, *Saulės* nukalimui ir jos danguje užkabinimui — išryškinti. Atvirkščiai, kreipiant į juos rimtą dėmesį, žiūrint į *Šovio* mitą, kaip į religijos steigimo mitinį išaiškinimą, laikant dievų sąrašus ne kaip padrikus jų vardų paminėjimus, o kaip indo-europiečių religijoms būdingo suvereninių dievų panteono pristatymą, — šių trijų dokumentų, beveik 300 metų ankstyvesnių už S. Grunau *Kroniką,* svoris visai pasikeičia: jie ne tik išaiškina lietuvių religijos pagrindus, bet gali patvirtinti ir įteisinti ir jau vėlyvesnę prūsų dievų triadą.

Šie tekstai, žiūrint į juos, kaip į istorinius šaltinius, yra visai patikimi: priklausydami visi trys tai pačiai dekadai — 1252 — 1258 — 1261 m. — jie paimti iš dviejų atskirų — Malalos ir Hypatijaus — kronikų, į kurias jie yra patekę kiekvienu kartu dėl visai skirtingų priežasčių. Pagaliau, jų liudijimai yra patikimi, svarbiausia dėl to, kad jų autoriai priklauso kraštams, tuo metu buvusiems jau galutinai įsitvirtinusios Lietuvos valstybės, prisijungusios sau Juodąją Rusiją, kaimynais, draugais arba priešais. Tokio patikimumo gali pavydėti ne vienas ano meto šaltinis, o tuo labiau kultūrinės istorijos faktai.

II. DIEVŲ IR JŲ VARDŲ IDENTIFIKAVIMAS

1. Suvereninių dievų triada

Priežastys, dėl kurių, kaip matėme, Malalos *Kronikos* dievai turi būti laikomi pagrindiniais, svarbiausiais lietuvių dievais, galioja ir Volynės *Kronikos* atveju: 1252 m. data joje išvardinti dievai — tai Mindaugo pusiau slapta garbinami dievai; kaip karališko kulto objektai jie negalėjo būti nei vietiniai, net ir ne sritiniai, o tik visos Lietuvos dievai. Užtat ir šių dviejų sąrašų palyginimas, jeigu jis leistų nustatyti jų tapatumą, būtų svariu argumentu, leidžiančiu teigti juose įrašytų dievų suvereninį charakterį.

1258 m. tekstas tik sutvirtina šią identifikacijos galimybę: lietuvių karių šaukimosi į dievus liudininkais duoda, tiesa, tiktai dieviškojo sąrašo pradžią, pridėdamas, kad lietuviai ta proga minėjo „visus savo dievus“, tačiau ir tiedu pirmieji dievai atitinka tai vienam, tai kitam mūsų sąrašų teonimui.

Itin būdinga tai, kad tų dviejų kronikų sąrašai, nors juos sudarą teonimai iš pirmo žvilgsnio ir gana skirtingi, turi vieną bendrą bruožą: abu sąrašai susideda iš keturių dievų, tarp kurių yra trijų vyriškos ir vieno moteriškos giminės dievybių vardai. Taigi, *formalinė suvereninių dievų konsteliacija* yra ta pati ir, reikia pabrėžti, kad jinai neatsitiktinė: dar vienas šaltinis — lenkų kronikininko Dlugoszo XV a. viduryje duodamos lietuvių dievų *interpretationes romanae*, prie kurių sugrįšime vėliau, taip pat pateikia tris vyriškus dievus ir vieną moterišką deivę.

Imant pagrindu *Šovio* mito pateiktą dievų sąrašą ir laikinai padėjus į šalį moteriškąsias dievybes, reikia konstatuoti, kad Volynės metraščiai *dviem atvejais iš trijų* patvirtina Malalos onomastiką;

Andajevi (dat.): Malala 1261 — *Andaja* (gen.): Volynės 1258 m.

Teliaveli (dat.): Malala 1261 — *Teliaveli* (dat.): Volynės 1252 m.

Trečiojo *Šovio* mito dievo — *Perkunovi* (dat.) — Volynės kronikoje, tiesa, nerandame, tačiau jisai ir be patvirtinimo yra visų mitologų priimamas, kaip vienas iš suvereninių — dažnai net vyriausių — dievų.

Taigi galima teigti, kad Malalos pateikta vyriausiųjų dievų *triada:*

Andajevi — Perkunovi — Teliaveli (dat.)

patvirtinta Hypatijaus kronikoje atkartotais teonimais, gali būti laikoma išeities baze lietuvių tautinės religijos dievų-viešpačių problemai spręsti.[2]

Šią triadą laikant *kanoniniu suvereninių dievų sąrašu,* mitologo artimiausi uždaviniai bus šie:

(a) identifikuoti kitus, į šį siaurą sąrašą neįeinančius teonimus,

(b) išspręsti, kiek galima, visų šių dievų vardų etimologijos ir lietuviškų formų atstatymo problemas.

Tik šiuos du nedėkingus uždavinius atlikus, galima bus bandyti prieiti ir prie esminių lietuvių mitologijos klausimų: prie trifunkcinio suvereninių dievų paskirstymo ir išvis prie dieviškojo pasaulio semantinio aprašymo.

2. *Dievų vardų identifikavimas*

Pagal mūsų siūlomą tvirtą hipotezę — kuria bus stengiamasi pagrįsti, kad Malalos kronikos pateiktas dievų sąrašas atstovauja lietuvių suvereninių dievų triadą, ir kad karaliaus Mindaugo garbinami dievai, aprašyti Volynės kronikoje, yra taip pat pagrindiniai Lietuvos dievai, kurie, nežiūrint vardų variacijų, turi atitikti mūsų pasirinktą kanoninį dievų sąrašą, yra aiškus pirmasis uždavinys: imti vieną po kito į siaurąjį sąrašą

neįtrauktus teonimus ir bandyti *formaliai* juos identifikuoti, kol kas nesprendžiant, kiek tai galima, nei jų etimologijos, nei jų sakralinio turinio ir funkcijų problemų.

2-1. *Moteriškoji suvereninė dievybė*

Visai specifinę poziciją mūsų problematikoje — bet ir ypatingą, originalią vietą lietuvių mitologijoje, lyginant ją ne tik su prūsų, bet ir su kitų indoeuropiečių mitologijomis — užima šalia trijų vyriškųjų dievų minima moteriška deivė, kuri — tai reikia iš anksto pabrėžti — visai neatitinka dumézilinei trečiái suverenumo funkcijai.

Pažymėtina, kad ši vienintelė moteriška dievybė randama visuose trijuose, mums svarbiuose, keturis dievus išvardinančiuose sąrašuose: Malalos, Hypatijaus ir Dlugoszo kronikose. Šis faktas leidžia pagrįstai manyti, kad visais trimis atvejais kalbama apie *vieną ir tą pačią deivę.*

Antra vertus, nors jinai vadinama ir skirtingais vardais, tačiau tuos vardus lydintys trumpi semantiniai jų funkcijų nurodymai tik patvirtina tos deivės tapatumą.

Malala ___	*Žvoruně* ___	„kalė“
Volynės ___	*Měiděinu* ___	„zuikių dievas“
Dlugosz ___	*Diana (lot.)* ___	„globoja miškus“.

Poros pastabų užteks trumpai pristatyti šią bylą. Visų pirma, reikia sutikti su visais šių tekstų komentatoriais, kad *Meideinu* (dat.) prikergta vyriškoji giminė, taip kaip ir šalia įrašytam *Diverikъzu,* pridėtas jai priklausąs epitetas „zuikių dievas“ yra neabejotinos perrašinėtojo klaidos. Jos lengvai atitaisomos jau vien dėl to, kad *Modeina* yra XVI a. Lasicijaus *De diis samagitarum* paliudyta „girių deivė“, o *medeinos* — tai M. Daukšos minimos „miškų nimfos“.

Ši *Medeina* Dlugoszo romėniškai interpretuojama kaip *Diana,* kurios globai priklauso miškai. Turint galvoje, kad *Diana* — bent jau Renesanso žmonių vaizduotėje — yra visų pirma medžiotoja, *Žvoruně* apibūdinimas „kale“ — jei laikysime ją medžiokline kale, t.y. kurte — mūsų nestebina, kaip nestebina ir zoomorfinė, lietuvių mitologijoje anaiptol ne reta, jos figūra.

Tai, žinoma, palieka kol kas atvirą šio teonimo etimologijos

problemą, nekalbant jau apie jos dieviškųjų funkcijų dar visai neliestą nustatymą.

2-2 Diviriksa (gen.) — Diverikъzu (dat.)

Šiokių tokių sunkumų sudaro šis Malalos kronikoje nerandamas, o Volynės metraštyje net dviem skirtingomis datomis minimas teonimas. Žiūrėdami į jį, pagal mūsų hipotezę, kaip į vieno iš *Šovio* mito dievų atitikmenį, galime bandyti jį identifikuoti naudodami grynai formalines priemones, užsiangažuodami, žinoma, tokią identifikaciją vėliau sutvirtinti semantine šios dievybės funkcijų analize.

(a) Turint galvoje, kad Volynės metraščio 1258 m. tekste vienas šalia kito minimi du dievai:

Andaja ir *Diviriksa*

ir kad šį *Andaja* (gen.) Malalos kronikoje atliepia *Andajevi* (dat.), Volynės *Diviriksa* negali būti Malalos *Andajevi* sinonimu

(b) Turint galvoje, kad Volynės metraščio 1252 m. dievų sąraše vienas šalia kito įrašyti

Diverikъzu ir *Teliaveli*

ir kad *Teliaveli* savo ruožtu randamas Malalos dievų sąraše, Volynės *Diverikъzu* negali būti identifikuojamas su Malalos *Teliaveli.*

(c) Taigi lieka tik viena identifikacijos galimybė: *Diviriksa* (gen.) — *Diverikъzu* (dat.) yra *Perkunovi* (dat.) atitikmuo, eventualiai — jo epitetas.

2-3. Nъnaděevi (dat.)

Lieka paskutinis, sunkiai išaiškinamas teonimas. Jo užimamą poziciją padės geriau suprasti iki šiol pasiektų rezultatų vizualizavimas lentelės forma:

Malala 1261	Andajevi	Perkunovi	Teliaveli	Žvoruně
Volynė 1252	Nъnaděevi	Diverikъzu	Teliaveli	Měiděinu
Volynė 1258	Andaja	Diviriksa		

Visas pozicijas užpildžius, lieka tik viena galimybė: skaityti *Nъnaděevi* kaip *Andajevi* atitikmenį — jo epitetą arba į *Andajevi* sakralinę sferą įeinančią kitą svarbią dievybę.

Tokį rezultatą, gautą eliminacijos būdu, patvirtina dar vienas formalus bruožas: *Andajevi* — *Andaja* dviejuose skirtinguose tekstuose duodamas *pirmuoju* dievų sąraše, o tuo tarpu Volynės metraščio 1252 m. tekstas, kuris nemini *Andajevi*, kalbėdamas apie Mindaugo religinę praktiką, literaliai pabrėžia, kad jis „slaptai aukojo savo dievams, *pirmajam Nъnaděevi*".

III. IŠSKAITYMO IR ETIMOLOGIJOS PROBLEMOS

Po šiuo bendru poskyrio pavadinimu tenka sujungti dvi, teoretiškai skirtingas problemas — mūsų nagrinėjamų teonimų lietuviškųjų formų atstatymo ir jų etimologijos nustatymo problemas. Kartais pasitaiko, kad juodvi griežtai skiriasi: lietuviškoji *Perkūno* forma, pavyzdžiui, abejonių nekelia, tuo tarpu jo etimologija toli gražu neaiški. Tačiau dažniausiai abi procedūros sutampa: *Teliaveli* lietuviškos formos — *Kalevelis* — atstatymas drauge išsprendžia ir šio teonimo etimologijos klausimą.

1. Perkūnas

Šis teonimas jokių problemų — išskyrus jo etimologiją — nekelia. Jis atestuotas nuo XIII a. tiek Malalos metraštyje, tiek ir Livonijos Rimuotoje Kronikoje. XV a. lenkų istorikas Dlugosz, nors ir duodamas romėniškus didžiųjų Lietuvos dievų atitikmenis, padaro išimtį, pateikdamas lietuvišką *Perkūno* vardą. Nuo XVI a. jis jau randamas pas visus apie lietuvių religiją rašiusius autorius, o liaudies tikėjimuose jis išlieka gyvas kaip galingas dievaitis iki XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios. Pagaliau jis užima tą pačią suvereninio dievo vietą giminingų baltų tautų — prūsų ir latvių — mitologijose.

Jeigu *Perkūno* lietuviškoji etimologija aiški — jis lokaliniai, lietuvių kalboje, atrodo kaip normali „griausmo" personifikacija — tai indoeuropiečių prokalbės plane dažnai siūloma etimologija (III-1: Skardžius, *Daryba*, 281)

**perku* (:lot. quaercus „ąžuolas") + *ūnas*
didelio entuziazmo nesukelia.

2. Kalevelis

Malalos komentaras, paaiškinąs *Teliaveli* kaip „kalvį", na ir šiam dievui Dlugoszo duota romėniškoji interpretacija — *Vulcanus* — tiesiog kviečia atstatyti lietuviškąją teonimo formą *Kalevelis.*

K. Būgos 1909 m. pasiūlyto fonetinės kaitos išaiškinimo (I, 188) niekas iki šiol, mūsų žiniomis, nėra bandęs kvestionuoti. Pagal jį, slaviškoji rašomoji forma *Teliaveli* išaiškinama:

(a) visų pirma, lietuviškosios šaknies *kal* — pavirtimu „umlauto keliu" į *kel,*

(b) o jau tada palatalizuoto lietuviško *k* slaviška *t* interpretacija, duodančia mūsų tekste *Teliaveli.*

3. Andojas

Dievo *Andaj,* mums pažįstamo gen. *Andaj-a* ir dat. *Andaj-evi* linksniuose tiek etimologija, tiek ir pažodinė prasmė iki šiol liko neaiškios. Šio dievų sąrašuose pirmuoju įrašyto teonimo miglotumas greičiausia ir buvo viena iš priežasčių, dėl kurios Malalos pateikta dievų triada niekados nebuvo priimta išeities baze lietuvių mitologijai aprašyti.

Neskaitant J. Balio humoristinio pasiūlymo šį teonimą interpretuoti, kaip nesuprasto lietuvių karių keiksmažodžio „Angiai!" — panašiai kaip kad ir dabar kai kur keikiamasi „Gyvate!" — kiek deformuotą užrašymą, šiuo metu žinomos dvi šio žodžio etimologijos hipotezės:

(a) E. Wolterio pasiūlytas etimonas *an(g)dievis*

(b) V. Toporovo pasiūlytas — *an(t)-deivis*

1. E. Wolterio siūlomą etimologiją[3] galima paremti visa eile argumentų: lietuvių religijai būdingu, gausių liudininkų patvirtintu gyvačių-*angių* kultu, Dlugoszo duota romėniška šio dievo interpretacija — *Aesculapus* (turint galvoje, kad *gyvatė* yra jo pagrindinis atributas), o taip pat ir palyginimu su prūsų *Patrimpu* (vaizduojamu, pagal S. Grunau, su ąsotyje laikoma *gyvate*). Sunkumų kelia ne tiek šiandieninė žodžio *angis* vartojimo palyginti siaura zona, apimanti tik pietvakarių Lietuvą,[4] tuo tarpu kai Malalos ir Hypatijaus kronikos savo žinias turėjo semtis, atrodo, iš Rytų Lietuvos — galima, jei

reikėtų, prileisti, kad *angies* vartojimo sritis buvusi platesnė senovėje —, kiek neįprasta šio teonimo kontrakcija: **an(g)dievis* turi būti kilęs iš **angiadievis* (taip kaip **saultekis* iš *saulėtekis!*). Tuo labiau, kad mūsų tekstuose sutinkami iš pirmo žvilgsnio neišskaitomais atrodą teonimai: *Div(e)rikъzu* ir *Nъn(a)děevi*, vien pagal lietuvių „kalbinę dvasią", visai nekeliant jų prasmės klausimo, jaučiami kaip sudėtiniai dvikamieniai žodžiai su įterptine balse. Antrasis sunkumas — tai šio dvikamienio žodžio perskėlimas per pusę ir jo antrosios dalies atpažinimas kaip — *daj-*, teigiant, kad tai yra lietuviškojo *diev-as* ar *deiv-is* atitikmuo. Tačiau šis nepakankamai pagrįstas teigimas nemažiau liečia ir V. Toporovo pasiūlytą etimologiją.

2. Prie šio hipotetinio kamieno **daj*(:deiv-) V. Toporov[5] savo ruožtu prisega prefiksą *an(t)* —, tokiai darybai paremti naudodamas analogišką, bet abejonių keliančią prūsų dievo *An-trimps* konstrukciją.[6] Pati argumentacija neatrodo labai solidi jau vien dėl to, kad šio mokslininko kilniam norui atkurti savotišką „super-dievą", „dievą, aukštesnį už kitus dievus", neatitinka semantiniai lietuviškojo prefikso vartojimo duomenys. Šis prefiksas naudojamas išreikšti topologinį vertikalumo santykį tarp dviejų objektų, bet tarp dviejų *skirtingų*, o ne vienodų objektų: antakis nėra kokia nors „viršutinė" ar „didesnė" akis, taip kaip ir *antsnukis* nėra „antras snukis". V. Toporovo *an(t)-deivis* būtų tad ne „dievas", o kokia nors kitokia, virš dievų pasaulio esanti būtybė. Mums atrodo, kad *Andaj* neabejotinas horizontalinis pirmumas dievų sąrašuose truputį per greitai išverčiamas į vertikalinį jo viršiškumą. Abstraktus šio etimono pobūdis, savo ruožtu, daro V. Toporovo hipotezę mažiau priimtiną už E. Wolterio bent jau mitologiškai pagrįstą **an(g)dievį*.

3. Lietuvių religijos tyrinėtojas galėtų sau rinktis, pagal savo skonį, vieną ir kitą *Andaj* etimologiją, jeigu šalia šių nepatikrinamų hipotezių nebūtų paprasto, tiesioginio šio asmenvardžio išaiškinimo, užuot ieškojus įmantrių etimologijų, visų pirma bandant atstatyti slaviškame tekste užrašyto žodžio lietuvišką formą. Neužmirštant, kad šiam teonimui būtų normali *nomen agentis* forma, paprasčiausia, atrodo, būtų žiūrėti į segmentą -

aj kaip į lietuviškos priesagos *-oj-*, vartojamos veikėjų vardams išvesti, atitikmenį, ir išsiaiškinti *Andaj* kaip slavišką lietuviškojo *And-oj-as* išvertimą.

Tačiau paprasti dalykai dar nėra savaime aiškūs, jie dažnai sunkiausiai surandami. Nieko nepadėjo nei keletą metų trukęs, beviltiškas paslaptingos *Andaj* etimologijos ieškojimas, nei paralelūs įrodinėjimai paskaitose ir rašiniuose, liečią vandeninį kito gyvenimo — „paskandų" — pobūdį ar intymius lietuviškojo Mitros (paliudyto neaiškiu *Andaj* vardu) santykius su kosmogoniniu vandens elementu: reikėjo sulaukti vienos gražios nemigo nakties Vilniuje, kad atsakymas pats staiga pasireikštų kaip evidencija.[7]

Teonimo *And-ojas* šaknis nėra kas kita, kaip paprasčiausias *(v)and-uo*, be parazitinės priebalsės *v* — vartojamas visoje Aukštaitijoje, nuo Biržų ir Rokiškio iki lietuviškų salų Gudijoje (*LKŽ*), *andenio* ar *undenio* formomis. Iš kitos pusės, didelis sufikso *-oj-as (-is, -us)* produktyvumas:

Augštojus Daugų vls. kalnas (Skardžius, *Daryba*, 89)
Sutvertojis „sutvėrėjas" (M. Davainis, 326)
Kastojas(-is) „kasėjas" (*LKŽ*: SD, 104)
Artimojas „artimasis, Evangelijų prasme" (*LKŽ*: BB2 Moz 22,7) neužgožia, mums atrodo, konkretaus jo semantizmo:
aguonojas „aguonos stiebas"
bulbojas „bulvės stiebas"
pupojas „pupos stiebas"
šilojas „viržis", ir t.t. (Skardžius, *Daryba*, 85-86)

—tai vis iš kokios nors medžiagos vertikaliai iškilusi atauga. Užtat ir *Andojas* — tai iš vandenų begalybės į viršų iškylanti, besistiebianti dieviška būtybė.

Andojo etimologija todėl ir atrodo mums negiпčytina. Ją paremia, jei to dar reiktų, to paties teonimo paliudijimas 1611 m. Jėzuitų kronikoje, kur jis atestuojamas, po sufiksų substitucijos, kaip *Andeinis*, pranešimo autoriaus identifikuotas su romėnų *Neptunu*. *Andojo* sakralumo sferos platesnis aprašymas be jokių sunkumų patvirtins šią „savaime suprantamą" etimologiją.

Nъnaděevi (dat.), kurį mes, remdamiesi formaliais kriterijais, įrašėme į tą pačią funkcinę prasmės koloną kaip ir *Andojas*, reikšmė ir etimologija išliko paslaptimi iki pastarųjų laikų, iki V. Toporovo, kuris, bandydamas nustatyti etimologijas visam mūsų nagrinėjamam dievų sąrašui, pasiūlė skaityti

*Nъnade- < *No-(an)-deiv-*

Norint suprasti tokios etimologijos atsiradimą, reikia priminti, kad jisai, panašiai kaip ir mes, visų pirma sutapatino *Nъnaděevi* su *Andajevi*, o po to jau bandė juos išskaityti panašiu būdu,

(a) matydamas antroje šių asmenvardžių dalyje

-de-(evi)

-daj-(evi)

lietuviškojo *diev-o* atitikmenis,

(b) o pačius teonimus įsivaizduodamas kaip padarytus prie *dievo* prikergiant superatyvinius sufiksus:

an(t)-

no-(an)-

Pirmutinis ir turbūt pagrindinis priekaištas tokios rūšies etimologizavimui — tai jo semantinis apriorinis pagrindimas. Užuot bandęs šį teonimą įrašyti į lietuvišką mitologinį kontekstą, V. Toporovas ieško savo siūlomą etimologiją paremti bendrąja religine koncepcija, pagal kurią kiekvienoje politeistinėje religijoje reikią būtinai atpažinti vieną vyriausią dievą. Tokio ginčytino įsitikinimo vedinam, jam nesunku panaudoti modernišką „superstarų" ir „supermenų" modelį.

Sutinkant su V. Toporovu, kad antrasis atstatomojo žodžio elementas — *de* — atitinka lietuviškajam *diev-ui* (bet to paties negalima pasakyti apie *Andojo* — *daj*), etimologiniai sunkumai dėl to dar nesumažėja. Jo hipotezei prieštarauja

(a) lietuvių kalbai svetima ir joje nepasitaikanti kelių prefiksų amalgama ir

(b) faktas, kad lietuvių kalboje prefiksai *nu-, nuo-* beveik išimtinai reiškia terminatyvinį aspektą (numirėlis; nubalėlis; nuobiros, nuograuža), o juos pritaikius erdvės santykiams, — *žemyn* nusileidžiančią poziciją (nuokalnė, nuosaulis). Taigi, V.

Toporovo siūlomas prefiksas yra inferatyvinis, o ne superatyvinis, ir negali prisidėti prie „viršdievio“ reikšmės sudarymo.

Mūsų pateikiama hipotezė, kaip ir kitais atvejais, remiasi paprastumo ir sveiko proto principais, siūlant skaityti

Nъnade- > *Namo dievas*

Fonetiniu atžvilgiu toks išskaitymas gali būti prileidžiamas,

(a) slaviškąjį ō, vartojamą visoms užpakalinėms balsėms užrašyti, interpretuojant kaip lietuviškojo užpakalinio *a* atitikmenį;

(b) į antrojo skiemens balsę — *a* —žiūrint kaip į rytų aukštaičių kilmininką;

(c) antrosios *n* atsiradimą *m* vietoje aiškinant kaip neatidaus klausymo pasėkoje įvykusią asimiliaciją arba, paprasčiausiai, kaip perrašinėtojo klaidą.

Toksai *Namo dievo* išskaitymas visai gerai atitinka semantinį jo užregistravimo kontekstą: katalikiškasis karalius Mindaugas slapta ir toliau garbina senuosius dievus ir — pabrėžia tekstas — pirmoje vietoje *Namo dievą,* t.y. savo šeimos, savo dinastijos,[8] o tuo pačiu, pagal ano meto supratimą, ir visos valstybės dievą. Tokie dinastijos dievai žinomi ir kitiems indoeuropiečiams,[9] ir kiti lietuviškosios mitologijos duomenys netiesiogiai patvirtina ir įteisina mūsų hipotezę. Tačiau aišku, kad tokios etimologijos galutinis priėmimas ar atmetimas priklauso jau nebe nuo fonetinių faktų ir jų interpretavimo, o nuo bendrosios — tiek dieviškosios, tiek ir žmogiškosios — suverenumo koncepcijos išsiaiškinimo. Užtat, dar kartą grįžus prie *Namų dievo* problemos, reikės ją nagrinėti plačiau ir giliau.

5. Dievų Rykis

Šis teonimas, mūsų tekstuose užrašytas dviem skirtingomis formomis.

Diviriksa (gen.)

Diverikъzu (dat.)

yra palyginti transparentiškas, bet tuo pačiu ir duoda progos susidaryti gana skirtingoms hipotezėms jam išaiškinti. Į V. Toporovo, kuris paskutinis šiuo klausimu užsiėmė, aktyvą

galima įrašyti šio asmenvardžio identifikavimą su *Perkūnu*, o į pasyvą — jo kiek skubotą naujos etimologijos pasiūlymą, tradicinį *Dievų Rikio* t.y. „dievų karaliaus" išaiškinimą, pakeičiant nauju išskaitymu — *Dievo Rykšte*.

Mūsų problemą galima būtų reziumuoti šitaip: turint galvoje, kad fonetiniu atžvilgiu joks tiesioginis, pilnas atitikmuo šiam slaviškam grafizmui lietuvių kalboje nėra įmanomas, šio teonimo interpretacija priklausys, galutinėje išvadoje, tiktai nuo mitologo siūlomo semantinio sprendimo. Ir iš tiesų: jeigu visi sutinka, kad pirmoji šio leksikinio fragmento dalis atitinka lietuviškąjį *Dievo(-ų)*, tai antrojo elemento identifikavimas nei vienu atveju nėra patenkinamas: skaitant jį kaip *Rikis*, neišaiškintas lieka vardininko galūnės *-s* išsilaikymas kilmininko linksnyje *Diviriksa*; aiškinant jį, kaip tai dabar siūlo V. Toporovas, kaip *Rykštė*, sunkumą kėlęs *-s-*, tiesą pasakius, iš dalies išaiškinamas savo pavirtimu į *-š-*, tačiau tuo atveju nepateisintas lieka paskutinio skiemens *-tė* nubyrėjimas. Fonetiniai argumentai, kitaip sakant, nenulemia nei į vieną, nei į kitą pusę.

Semantiniu požiūriu, *rykštė* „šakelė, vytinė" kaip metaforinis įvaizdis, reiškiantis „mušimą", „bausmę", lietuvių kalboje kildintinas iš dviejų šaltinių: iš baudžiavos institucijos — žmonių plakimo rykštėmis — praktikos ir iš krikščioniškosios Biblijos įvaizdžių pritaikymo liaudies kalbai. *Dievo Rykštė* — tai „Dievo siųsta nelaimė už nuodėmes" (*LKŽ*), ir iš tradicinių bažnytinių giesmių („Nuo bado, maro, ugnies ir karo, gelbėk mus, Viešpatie!"), mes puikiai žinome, kokios yra pagrindinės *Dievo Rykštės*. Užtat ir naudoti folklorinį argumentą, kaip tai daro V. Toporovas, kad XIX a. galo ir XX a. pradžios žmonių tikėjimuose *Perkūnas* vadinamas *Dievo Rykšte*,[10] nėra labai rimta: šis jo epitetas reiškia tik viena, būtent, kad *Perkūnas* „griausmas" identifikuojamas su viena iš *Dievo rykščių* — su ugnimi, t.y. gaisru. Matome, kad tai labai vėlyvos, visai sukrikščionintos *Perkūno*, suprasto kaip Dievo pagalbininko ar net jo įrankio funkcijos, kurias nukelti į XIII a. būtų grynas anachronizmas. *Perkūnas* gi, kaip žinome, kovoja ne su žmonėmis, bet su velniais: tvirtinama net, kad ir gaisrą per

audrą sukelia ne jisai, o jo priešas *Aitvaras*.[11] Laikyti *Perkūną Dievo Rykšte*, t.y. nelaimės nešėju, sunkiai įmanoma: atvirkščiai, žmonės, melsdamiesi į dievaitį *Mėnulį*, prašo jo atsiųsti jiems „Perkūno karalystę".[12]

Šis ganą ilgas nukrypimas į semantinius ir net mitinius svarstymus buvo reikalingas, norint galutinai diskvalifikuoti *Dievo Rykštę*. Tik tai atlikus, galima iš naujo grįžti prie pirmosios ir šiuo metu vienintelės interpretacijos: *Diviriksa* (gen.) atitinka *Dievų Rikis(-ys)*,[13] tai yra išsireiškimas, kuriame *rikis* suprantamas kaip „valdovas, viešpats". Tokiai interpretacijai pagrindinė kliūtis buvo lietuvių kalboje žodžio **rikis(-ys)* — šalia paliudyto prūsiškojo *rikijs* — nebuvimas.[14] Norint suprasti šios kliūties svarbą, reikia atsiminti, kad ano meto (t.y. XX a. pradžios) kone visiems mitologams *Perkūnas* atrodė, kaip vyriausias lietuvių dievas: jam taikomas epitetas *Dievų Rikis* tik patvirtino šią tezę, nurodydamas *Perkūną* kaip viso dievų pasaulio valdovą. Tačiau šitaip aiškinti galima buvo tik atstatant liet. **rikis*, kaip prūsiškojo *rikijs* — „valdovas", atitikmenį.

Truputį atidesnis mūsų nagrinėjamų dievų sąrašų perskaitymas rodo, kad nei *Perkūnas*, nei jo sinonimas *Dievų Rikis* juose nėra įrašyti pirmoje vietoje ir nepretenduoja į vyriausius dievus. Jau pats K. Būga, nors jį ir traukė prūsiškasis atitikmuo, atkreipė mūsų dėmesį į veiksmažodžio *rykauti* ir visos jo šeimos buvimą. Pagal *LKŽ* duomenis, *rykauti* — senas žodis, pastoviai liudijamas nuo XVI a. (Daukša, 1599) ir reiškiantis „valdyti, tvarkyti, šeimininkauti, rikiuoti", bet drauge, šalutine reikšme, ir „viešpatauti" (Vilentas, 1575). Branduolinė šio žodžio prasmė — „tvarkymas, organizavimas", jai atitinka ir M. Daukšos *rykautojas* „kas rykauja, šeimininkauja" ir *rykūnė* „dvare samdoma gyvulių ir gyvulininkystės produktų prižiūrėtoja; sugulovė" ir pagaliau *rykas* „įrankis, padargas; ginklas". Nėra reikalo, mūsų manymu, leistis į tolimesnes detalias šios žodžių šeimos analizes — tai jau lituanistų ir istorinės leksikologijos reikalas: žodžio kamienui atitinkąs nomen agentis, šalia instrumentalinio *rykas*, visai normaliai gali būti *rykis(-ys)*. Tačiau tai verčia mus kiek pakeisti ir *Dievų Rykio, Perkūno* epiteto ir jo funkcinio titulo, semantizmą: *Perkūnas*

nėra Dievų valdovas, o greičiau Dievų užveizda, tvarkytojas, atliekąs jam pavestas vykdytojo policines pareigas. Platesnė jo dieviškosios veiklos analizė turės papildyti ir pagrįsti šią mūsų prielaidą.

Lieka, žinoma, dar nepakankamai išaiškinti fonetiniai sunkumai, bet jie, kaip sakėme, nedidesni negu priėmus mūsų atmestą *Dievo Rykštės* hipotezę. Galėdami pasirinkti tarp *Rykis* ir *Rykys*, mes privilegijuojame pirmąją formą, manydami, kad trumpoji *i* galėjo lengviau būti svetimtaučio neišgirsta, ir tuo būdu palengvinanti galūninio *-s* integravimą į slaviškos formos kamieną.

V. Toporovo *rykštė* niekuo neateina į pagalbą ir antrajai šio asmenvardžio formai — *Diverikъzu* (dat.) išaiškinti. Mūsų pasiūlymas būtų interpretuoti ją, kaip paraleliai egzistuojančią malonybinę *Rykio* formą: „kalbos dvasia" neprieštarauja, kad *Perkūnas* kartais būtų pagarbiai vadinamas *Dievų Rykiu*, o kartais ir malonybiniu *Dievų Rykužiu*, tuo labiau, kad Rykužį randame tame pačiame tekste, šalia kito, deminutyvinėje formoje duoto dievo — *Kalevelio.*

6. *Žvėrūna ir Medeina*

Nei dievaitės *Medeinos* lietuviškosios formos atstatymas iš *Mĕidĕinu* (dat.), nei jos moteriškos lyties, nežiūrint perrašinėtojo klaidos, patikrinimas jokių sunkumų, kaip minėjome, nesudaro jau vien dėl to, kad šios deivės moteriškoji palyda yra M. Daukšos paliudyta daugiskaitos *medeinės* forma. Jos vieniškumas taip pat abejonių nekelia jau vien dėl Lasicijaus minimos *Modeina* „miškų deivės".

Prasmės atžvilgiu žodis *medeina*, be abejonės, reiškia „medžiotoja". Turint galvoje, kad *medis* senoviškai ir dar šiandien tarmiškai reiškia „miškas", o *medėjas* — „medžiotojas", galima pasiūlyti, lyginant iš *vandens* ir *medžių* kamienų padarytas nomina agentis, sekančią priesagų proporciją:

$$\frac{\textit{Andojas}}{\text{Andeinis}} \simeq \frac{\textit{medėjas}}{\text{Medeina.}}$$

Prie tokio deivės-medžiotojos asmenvardžio *Medeina* gana gražiai derinasi, bent prasmės atžvilgiu, *Žvėrūna*, kurią

galima laikyti lietuviškąja *Žvorunė* (dat.) forma. Toli neieškant, *Žvėrūna* iš karto prisistato, kaip normalus vedinys iš kamieno *žvėr-is*, žodis, kuris, tarp kitko, senuosiuose tekstuose randamas dažniausiai moteriškoje giminėje. Priesaga *-ūna(s)* naudojama formuoti nomina agentis ne tik iš būdvardinių, bet taip pat, nors ir rečiau, iš daiktavardinių kamienų: *žvėrūna* gali tad reikšti, pavyzdžiui, „žvėrių valdytoja, medžiotoja" taip kaip *laivūnas* „jūrininkas". Manoma, kad tokiu pat būdu iš *perku* (:quaercus „ąžuolas") esąs išvestas ir *Perkūnas*.

Kaip jau anksčiau yra tai pastebėjęs Mierzyński,[15] *Žvėrūna* gali būti laikoma ir *Žvėrinės* sinonimu: tokios priesagų substitucijos yra gana dažnas reiškinys, pavyzdžiui,

šiaurūnas: šiaurinis „šiaurės vėras"

dykūnas: dykinis „tinginys"

Tačiau toks konstatavimas, užuot suprastinęs, tik sukomplikuoja *Žvėrūnos* bylą. Mat *Žvėrinės* vardu Lietuvoje vadinama, kiek sumaišant, tai viena, tai kita žvaigždė ar, tiksliau, planeta: *Žvėrinė* — tai, visų pirma, *Vakarinė* žvaigždė, rytais vadinama *Aušrinė* (Nesselmann, kurį atkartoja Wolter ir Mierzyński). Tačiau, pagal Nesselmann ir Kurschat žodynus, *Žvėrinė didžioji* — tai Saturnas, bet kartais ir Jupiteris, o *Žvėrinė mažoji* — Marsas. Tai, žinoma, dar nenurodo, ar kuri nors iš šių planetų — *Žvėrinių* atitinka mūsų *Žvėrūną*.

Toks *Žvėrūnos* problematikos perkėlimas iš girios į dangų neišvengiamai turi pasėkų ir šio vardo etimologijos nustatymui, versdamas pasirinkti vieną iš dviejų išsiskiriančių kelių: arba, pasilaikant *žvėrių* valdovės etimologiją, bandyti aiškinti, kodėl danguje tiek daug „žvėrinių" šviesulių atsirado, arba tiesiog ieškoti kitos etimologijos gausioms dangaus *žvėrinėms*, na, o tuo pačiu — ir mūsų *Žvėrūnai* pateisinti.

Šį antrąjį kelią ir pasirenka Kurschat, siūlydamas *Žworuna* išvesti iš *žierëti* „glänzen, strahlen" (Mannhardt, 65); jį nedrąsiai palaiko Wolter,[16] patvirtindamas šią etimologiją laiškiniu paliudijimu iš Lydos apylinkių, kur *Vakarinė* esanti vadinama *Žėrine žvaigžde* arba *Zerniga*. Turint galvoje, kad liet. *žėrėti* atitinka latv. *zwèruot* ar *zvēruõt* (Būga, II, 676) *Žvėrūnos* kaip *žėrinčios* žvaigždės etimologija atrodo visai priimtina.

Tačiau ir *Žvėrūnos,* „žvėrių valdovės" etimologijos šalininkai — ir pirmasis iš jų Mierzyński — randa argumentų savo tezei ginti, *žvėrūnos* santykį su žvėrimis sutvirtindamas Malalos kronikoje prie jos prikergtu epitetu *kalė.* Etimologijos problema čia, kaip matome, pereina jau iš fonetinės į semantinę sritį: jos nagrinėjimą reikia tad atidėti vėliau, nukeliant jį į *Žvėrūnos Medeinos* dieviškos veiklos sferos aprašymą. Tiktai gilesnis šios dievaitės pažinimas gal galės padėti optuoti už vieną ar kitą — abi gana priimtinas — etimologizaciją.

IV. PIRMIEJI REZULTATAI

Atėjo laikas susumuoti pirmuosius pasiektus rezultatus, pristatant juos, visų pirma, lentelės forma:

Malala 1261	Andojas	Perkūnas	Kalevelis	Žvėrūna
Hypatius 1252	Namo Dievas	Dievų Rykužis	Kalevelis	Medeina
Hypatius 1258	Andojas	Dievų Rykis		
Dlugosz vid. XV a.	Aesculapus	Jupiter-Perkūnas	Vulcanus	Diana

Matome, kad dievas *Andojas* yra gerai paliudytas dvejose skirtingose, viena kitos nekopijavusiose kronikose. Lieka dar patikrinti, ar Dlugoszo pateiktas romėniškas jo atitikmuo — *Aesculapus* ir semantiniu požiūriu gali būti identifikuojamas su *Andoju.* Kita delikati problema — tai *Namo Dievo* asmenybės nustatymas ir jo santykių su *Andoju* patikslinimas.

Perkūno dieviškasis statusas problemų nekelia, tačiau jo, kaip *Dievų Rykužio,* funkcijos turi dar būti papildomai sutvirtintos naujų mitologinių duomenų pagalba.

Kalevelio, minimo abejuose pagrindiniuose dievų sąrašuose, dieviškoji rolė neabejotina, jinai patvirtinta ir Dlugoszo romėniška interpretacija. Jo mitologinis turinys tačiau reikalingas plataus pagrindimo.

Moteriškos deivės, turinčios net kelis vardus, atsiradimas suvereninių dievų sąraše įdomus: jos asmenybė, neatitinkanti lauktai vaisingumo ir naudos funkcijai, iš pat pradžios atrodo kaip vienas iš originalių lietuvių religijos bruožų.

Šie pirmieji rezultatai įgalina teigti atskiros, aiškiai apibrėžtos suvereninių dievų — Dievų Viešpačių — grupės buvimą ir

leidžia pradėti sistematingą šių dievų asmenybių, jų veiklos sferų ir jų tarpusavio santykių aprašymą.

Pastabos ir nuorodos

1 Slaviški tekstai su vokišku jų vertimu randami in Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, 49-52, sqq. Lietuvišką vertimą atliko B. Savukynas.

2 V. Toporov, naudodamas kiek skirtingą procedūrą, yra priėjęs prie tų pačių išvadų (V.N. Toporov, Zametki po baltijskoj mitologii. B. O rannelitovskikh spiskakh bogov. *Balto-slavianskij sbornik*, Moskva, „Nauka", 1972, p. 209 sqq.) Mums jo studija, ruošiant šį poskyrį, tada dar nebuvo žinoma.

3 Mannhardt, *op. cit.*, 53.

4 *Lietuvių kalbos atlasas*, I, *Leksika*, Žemėlapis Nr. 80: plačiai vartojama Užnemunėje, *angis* dar išlikusi, tik rečiau, ir Žemaitijoje (į vakarus nuo Dubysos).

5 V. Toporov, *ibid.*

6 K. Būga prūsų prefiksą *an-* išskaito kaip *au-*, šį pastarąjį savo ruožtu laikydamas lietuviškojo *nuo-* atitikmeniu (?).

7 Šį anekdotinį faktą, gerbiant istoriją, reikia patikslinti: tą pačią naktį B. Savukynas *Andojo* etimologiją surado 2 val., tuo tarpu kai šios studijos autoriui jinai paaiškėjo tiktai pabudus 5 val. ryto. Taigi, chronologiškai, etimologijos „atradėju" turi būti laikomas Bronys Savukynas.

8 Cf. *LKŽ*, prasme „šeimyna": „O paskui jis, taip savo namą visą prakeikęs, su visais velniais šeimyną ragina dirbti", K. Donelaitis; prasme „giminė": „Jozefas. . . buvo ižg namų ir giminės Dovydo", DP 39.

9 G. Dumézil mini, pavyzdžiui, iraniečių dinastijos dievą, rišdamas jį su šeimos židinio ugnimi.

10 Visi J. Balio užregistruoti faktai tačiau folklorinio pobūdžio, vėlyvi.

11 V. mūsų *Apie dievus ir žmones*, 92.

12 *Ibid.*, 173.

13 Mannhardt, 54.

14 Mannhardt, 54, ir V. Toporov, *op. cit.*

15 Mannhardt, 64.

16 Ed. Wolter, Mythologische Skizzen in *Archiv für Slavische Philologie*, IX. Band, p. 639.

TREČIAS SKYRIUS

VELNIAS IR KALEVELIS

I. ĮŽANGINĖS PASTABOS

Šio rašinio tikslas — bandyti išspręsti vieno iš trijų suvereninių lietuvių religijos dievų, užimančio indiškojo *Varūnos* poziciją, problemą. Kandidatų į šią garbingą vietą yra du: *Velnias* ir *Kalevelis*.

XIII a. slavų kalba rašytose kronikose paliudytas *Kalevelis* yra privilegijuotas „istoriškumo" atžvilgiu: jo dokumentiniai paliudijimai yra patikimi, jis šia prasme net keliais amžiais „senesnis" už *Veliną*. Jo silpnoji pusė: net du kartus minimas XIII a., jis po to galutinai išnyksta iš rašytų dokumentų.

Velinas, atvirkščiai, raštuose pasirodo tik XVI-XVII a., ir tai jau tik krikščioniškojo *Šėtono* funkcijose. Jam orumo, tiesa, suteikia R. Jakobson, laikydamas *Veliną* fonetiniu *Varūnos* atitikmeniu: šį fonetinį argumentą tučtuojau sukritikuoja G. Dumézil, vis tik tuo pačiu įvesdamas *Velino* vardą ir jo bylą į tarptautinių diskusijų areną. Šią bylą dargi šiek tiek palaiko ir J. Dlugosz XV a. viduryje suvereninių lietuvių dievų sąraše įrašydamas jo romėniškąjį atitikmenį — *Vulcanus*, žinomą kaip požemio kalvį. Tokio dievo, požemio valdovo, galimumą lietuvių religijoje sutvirtina ir prūsiškojo *Patulo* (pažodžiui: „Požeminio") buvimas. Pagaliau, lietuviškoje etnografinėje medžiagoje dažnai sutinkamas ir Velnių valdovo — požemio kalvio įvaizdis.

Taigi, į vieną vietą yra net du rimti kandidatai. Pasidaro dar sunkiau, kad jųdviejų figūratyvinės funkcijos identiškos: Velnių karalius yra kalvis, o *Kalevelis* vien tik savo vardu jau nurodo savo prigimtį.

Folkloriniai pasakojimai ir tikėjimai dažnai dirgina tyrinėtojo vaizduotę. Juose, kaip jau gana plačiai apie tai buvome užsiminę savo bandymų rinkinyje *Apie dievus ir žmones*,

dažnai kartu sutinkami *velniai ir kalviai*, kurie tai draugauja, tai pešasi, tai vieni kitus apstatinėja. Vienas ryškus jų santykių bruožas: kalvis apstato velnią ir išgauna iš jo geležies suliejimo paslaptį.

Šis faktas ir nulėmė mūsų apmąstymų kryptį: velnias ir kalvis yra ne tik vieno ir to paties amato bendrai, kalvis yra ne tik velnio gizelis, jis, amato išmokęs, atsisako gerbti toliau savo meistrą, pasidaro „ponu ant savęs".

Užtenka tada tik išryškinti šią bendrą jų santykių schemą, perkelti ją į dieviškąjį pasaulį ir, pasiėmus ją savo darbo hipoteze, rinkti apie ją visus galimus, mitologinius ir etnografinius duomenis pamažu atstatant vieną lietuviškųjų dievų gyvenimo ir jų istorijos epizodą. Toks ir yra šio rašinio tikslas.

II. KAULINIS DIEDAS

1. Stebuklinės pasakos fonas

Šis nuolatinis varžymasis tarp *velnio* ir *kalvio*, pasiekęs savo aukščiausią laipsnį kalviui išgavus geležies gaminimo paslaptį, išsivysto į poleminę situaciją, pasireiškiančią žūtbūtine kova dėl valdžios jiems bendroje jų galios srityje.

Tokią *velnio* ir *kalvio* — ar, teisingiau pasakius, *Velini* ir *Kalevelio* — santykių dramatizaciją nušviečia keletas mitinių pasakojimų, iš kurių pirmuoju galima įrašyti herojaus kovą su *Velnių Karaliumi*, pasakoje vadinamu *Káuliniu Diedu*, drauge nurodant *Geležinį Kalną* kaip jo gyvenamąją vietą.[1]

Šis mitinis pasakojimas, kaip tai dažnai pasitaiko lietuvių žodinėje tradicijoje, randamas įterptas į bendrą gana komplikuotos stebuklinės pasakos schemą, kurios atskiri motyvai lengvai atpažįstami kaip stereotipinės folkloro formos. Imkime, pavyzdžiui, kad ir herojaus su *Velnių Karaliumi* susitikimo pretekstą: dar tėvo velniui pažadėtas kaip „namie nepaliktas", bet rastas, jau dvidešimtį metų sukakęs, jis pats vyksta pas *Kaulinį Diedą* su juo išsiaiškinti, — tai žinomas tautosakos motyvas. Tą patį galima pasakyti ir apie *Velnių Karaliaus* buveinės ieškojimą, aplankant vieną po kitos tris „bobas", apie ežere besimaudančių devynių gulbių-velniūkščių epizodą, pasibaigiantį jauniausios velniūtės susimylėjimu su herojumi.

Atvykus pagaliau į *Kaulinio Diedo* — kurį herojus viename iš variantų tiesiog vadina savo „tikruoju tėvu", nes jam jis esąs užrašytas — juridinio įsūnijimo aktu — dvarą ir paprašius pas jį velniūtės rankos, karalius, kaip paprastai tokiais atvejais atsitinka, tris kartus išbando pretendentą. Normalu taip pat, kad tokiuose išbandymuose iš tiesų visas neįvykdomas užduotis atlieka jo vietoje herojaus pagalbininkė, šiuo atveju — velniūkštė: šitoks veiklos būdas herojui nei garbės neatima, nei jo nuopelnų nesumažina. Suprantama tuo pačiu, kad *Velnių Karaliaus* „įsūnytas" herojus, vedęs priedo dar jo dukterį, gali tapti jo įpėdiniu.

Tik kantriai išlukštenus ir į šoną atidėjus šiuos antraeilius elementus, galima prieiti prie tiesiogiai mus dominančio mitinio branduolio, kuris pasireiškia herojaus kovos su *Kauliniu Diedu* forma.

2. *Velinas ir akmens*

Herojui, velniūkštės padedamam, atlikus pirmuosius du neįmanomus uždavinius, Velnių Karalius jam pažada pagaliau savo dukterį:

> „Gerai, žente, — sako *Kaulinis Diedas,* — kad šitą darbą padarei: pramankštysi dar rytoj mano *eržilą* ir galėsi eiti namon: ana, kur *du akmens* ant kalno guli, kad vieną akmenį ketvertas nepavežtų, nusirisi į *kalvę,* nusikalsi lazdą pasimušt eržilui".
>
> „(Herojus tai atpasakoja savo sužadėtinei) ji atsakė: „dabar tai vargas! . . *Tai ne eržilą, ale jį patį teks pramankštyti!"*
>
> „(Herojus ir velniūtė pasikeičia drapanom). Jo toj merga nusirito tuodu akmeniu į kalvę, nusikalė akmeninę lazdą ir pareina švituodama. *Kaulinis Diedas,* pasivertęs eržilu, stovi tvarte: ji įėjo, išsivedė eržilą laukan, užsėdo ir joja, o eržilas vis augštyn keliąsi išnešt ir užmušt, o ji duoda tuoj lazda vis į galvą, nedaleidžia išsikelti. Kaip sušilo eržilas, kaip pelė, parjojo ji namon".

Šis mitinis epizodas, iš arčiau pažvelgus, pasirodo kaip atskiras, autonomiškas pasakojimas: jis ne tik aprašo lemiamą kovą, bet ir išryškina sąlygas, kuriomis jinai gali įvykti. Abu kovos dalyviai turi būti kvalifikuoti, t.y., turi įrodyti, kad jie tinkami tam žygiui ir kad jie naudoja geriausias priemones

kovai laimėti. *Velnių Karaliaus* atveju, jo pasirengimas dvikovai pasireiškia jo pasivertimu į *eržilą*: šitokiu pavidalu, kaip matysime kiek vėliau, jis įkūnija savo kariškąsias dorybes. Jo priešo — mūsų herojaus kvalifikavimas, savo ruožtu, reikalauja atskiro išbandymo: prieš stodamas į kovą, jisai turi įrodyti esąs geras, nepaprastas *kalvis*.

Dar daugiau. *Kalvystė* atrodo tasai bendras bruožas, kuris riša abu mūsų protagonistus: kalvė yra *Velnių Karaliaus* dvare, ant *Geležinio Kalno*, o mūsų herojus turi atsiritinti akmenis, nusikalti iš jų lazdą ir ta lazda sutramdyti eržilą-velnią. Tai atlikęs, nors ir velniūtės padedamas, jis taps *Velnių Karaliaus* žentu, jo, nors ir netiesioginiu, įpėdiniu.

Herojaus pasirengimas kovai nusikalant lazdą — tai dažnai pasitaikantis įvaizdis lietuvių pasakų tradicijoje. Iš pirmo žvilgsnio stebina tik tai, kad jo lazda mūsų atveju vadinama ne *geležinė*, kaip tai paprastai būna, o *akmeninė*. Tuo labiau, kad ir nukalama ji, nuridenus į kalvę du didžiulius *akmenis*.

Šią paviršutinę anomaliją nesunku suprasti, prisiminus pastovius *Velino* ryšius su akmenimis. Dar pačioje pasaulio tvėrimo pradžioje *Velinas-Lucius* sukuria akmenis, kurie kyla ir auga iš jo spjaudalų, grasindami užgožti *Dievo* sukurtus *žolynus*, arba kitoje versijoje, jisai tiesiog „užsėja žemę *akmenine sėkla*" (LT, IV, 423-4). *Dievas*, pasiųsdamas *Šalną*, jų augimą, tiesa, sustabdęs: kitaip visa žemė būtų į akmenį pavirtusi (Slanč., *Sakmės*, 246; TD, IV, 278).

Suprantama tad, kad viskas, kas atsiranda požemyje ar iš viso žemės viduriuose, yra *Velnio* reikalas ir jam priklauso: iš žemės iškasti anglys vadinami juk *akmens anglimis* (ar *kūlių* anglimis LKŽ: J.), joje randama nafta, naudojama kaip žibalas, vadinasi *akmens aliejumi* (LKŽ: LL95). Suprantama taip pat, kodėl žmonių apgyventose, kultūrinėse erdvėse velniai pasirenka savo buveine *pirtis, jaujas, malūnus, maltuves* — tai vis įmonės, varomos akmeninių krosnių, akmeninių girnų pagalba.

Tuo labiau nereikia pamiršti, kad geležies liejimas ir jos apdirbimas yra vietinė pramonė, kad iš vietinių pelkių rūdos ketus Lietuvoje buvo lydomas nuo žilos senovės iki XIX a. pabaigos (*Maž. T. L. Enc.*, II, 130). Žinant, kad tokios rūšies

pelkės buvo išimtinoje velnių globoje, nenuostabu, kad tiek rūdos kasimas, tiek ir geležies liejimas yra jų žinioje, kad, mūsų atveju, *Geležinis Kalnas* yra *Velnių Karaliaus* buveinė, kad jame randama „akmenų", tinkančių geležiai gaminti: „Čia *geležinė žemė*, iš jos gali geležį dirbti (LKŽ: Dg), sakoma, kartu sutinkant, kad „geležinis" ir „akmeninis" gali būti sinonimai: „Tokios geležinės, akmeninės žemės čia (kietos)" (LKŽ: Prn).

Šitokiame *Velino* galios kontekste nėra nuostabu, kad jo karalystėje sutinkama rūda ar geležis vadinamos, pagal tikrąją jų prigimtį, akmenimis. Paaiškėja taip pat ir kita detalė — nurodymas nusiridenti *du* akmeniu *vienai* lazdai nusikalti: juk, kaip matėme, tiktai suliedindamas į vieną daiktą du geležies gabalus kalvis įrodo savo mokėjimą suvaldyti geležį (v. *Apie dievus ir žmones*).

Kiek ilgiau reikėjo apsistoti ties akmenų priklausomybės ir geležies gamybos klausimais, norint atkreipti dėmesį ne tik į geležies svarbą viduramžių feodalinėje visuomenėje tiek ginklų gamybai, tiek ir arklių kaustymui, bet tuo pačiu ir į akmenų kūrėjo — *Velino* ir geležies apdirbėjo *Kalevelio* svarbias, suverenines pozicijas lietuviškų dievų panteone.

3. *Diedai*

Išsiaiškinus *Velnių Karaliaus* rezidencijos pavadinimo *Geležinis Kalnas* priežastis, lieka dar vienas neišspręstas klausimas: kodėl karalius vadinamas iš pirmo žvilgsnio nesuprantamu *Kaulinio Diedo* vardu? Bandant į jį atsakyti, tenka mums kiek nukrypti nuo tiesaus teksto analizės kelio.

Diedas, diedukas „yra tėvo tėvas, t.y. bočius",[2] o platesne prasme šis žodis iš viso nusako senosios kartos žmogų, tiek amžiumi, tiek ir išmintimi jau kiek atitrūkusį nuo kasdieninio gyvenimo ir jo darbų. Tačiau žodžio prasmė vėlgi keičiasi, kai stebėtojas, aprašinėdamas Melagėnuose lapkričio mėn. keliamą apeiginę puotą, sako: „Kolei valgo patys, tai visko po biskį deda į krepšį ir neša *diedam*" (LMD, I, 630/30). Skaitytojas supranta, kad tuo būdu puotos valgio dalis skiriama elgetoms, bet kartu ir nujaučia — pagal tai, kad kiekvieno patiekalo dalis čia pat atskiriama — lyg ir simbolinį „diedų" dalyvavimą pačioje puotoje.

Imkime kitą pavyzdį: prieblandai, prietemai nusakyti, be jokio reikšmės skirtumo, vartojami frazeologizmai *diedai kampuos* (LKŽ) ir *ubagai kampuos* (LKŽ: Klvr). Tačiau tas pats stereotipas, kurio rėmuose galima *diedus* pakeisti *ubagais*, įveda kaip substitutus, dar kitas, neabejotinai mitines būtybes — su naktimi pakampėse atsirandančias pabaisas *baužus* (LKŽ), *babaušius* (LKŽ) ir pan. Pažymėtina dar priedo, kad tas pats *babaušis* „baidyklė" savo ruožtu gali būti vartojamas elgetai pavadinti (LKŽ). Iš visos šios sinonimų grandinės:

diedai-ubagai-babaušiai

matyti, kad *diedai* suprantami, iš vienos pusės, kaip nepakankamai specializuotos mitinės būtybės, bet kad jie kartu yra, iš kitos pusės, ir iš kitų žmonių išsiskirią, lyg ir „šventi žmonės".

Šis *diedų* ir *ubagų* artimumas rodo, kad visuomenė juos priima kaip tarpininkus tarp žmogiškojo „šiapus" ir dieviškojo „anapus". Lietuviškieji elgetos, nors jie ir vargingai gyvena, anaiptol nėra krikščioniški „nuskriaustieji ir pažemintieji", kurie, ištiesę ranką, prašo išmaldos. Jų socialinė funkcija — *melstis*, t.y. įeiti į palankius santykius su dieviškuoju pasauliu, bet jie meldžiasi tik tada, kai jie patys yra *maldomi*, t.y. „užpraš(omi), kad melstųsi, duodant auką, išmaldą" (LKŽ): „Užmaldyki ubagus, kad melstųsi, t.y. duok ant maldų" (LKŽ). Santykis tarp *maldančiojo* (=duodančio ant maldų „diedus", t.y. išmaldą, LKŽ) ir *maldininko*, pusiau dvasininko, pusiau burtininko, kurį smulkiai aprašo Praetorius (*Mannhardt*, 558, passim) nėra pagrįstas *„mielaširdyste"*, o kontraktualiniais santykiais.

Pamažu besigilinant į ubagų funkcijas ir jų socialinį statusą, ryškėja dviejų institucijų — *ubagystės* ir *kunigystės* — paralelizmas:

„Ana maldė kunigus, ubagus, kad melstųsi, t.y. davė alužnas (LKŽ:J).

„Ir ubagus maldžiau ir mišias pirkau — nieko nepamačijo" (LKŽ:Lkv).

Šias dvi socialines klases sugretinti leidžia ne tik jų funkcijų — tarpininkavimo tarp šio ir ano pasaulio — tapatumas, bet ir jų visuomeninė padėtis, išryškėjanti jų teise rinkti metinius,

dovanų forma išsilaikiusius mokesčius. Pagal šią paprotinę teisę, vadinamą *kalėdojimu*, kalėdoti, t.y. rinkti duoklę dovanų forma, galėjo tik dvi „šventų žmonių" kategorijos — *kunigai* ir *ubagai* (LKŽ: PPr 77). Nepavykus po apkrikštijimo įvesti Lietuvoje visuose Vakaruose įsisenėjusią bažnytinę dešimtinę, katalikų dvasiškija, pradėjusi įsigalėti didžiųjų kunigaikščių daromų žemių ir valsčių dotacijų dėka [ir, kaip dvasininkų pavadinimas *kunigais* tai rodo, prilyginta žemvaldžių ir pasiturinčių bajorų klasei[3]], pasinaudojo tuomet dar gyvu *pasėdžių*[4] papročiu, išlaikydama ir išplėsdama jį kaip bažnytinę duoklę kalėdojimo forma.

Užtat ir tos pačios paprotinės teisės taikymas kitai, šalutinei „pavargusių" šventų žmonių klasei — elgetoms, atrodo tuo reikšmingesnis. Šio rašinio paskirtis neleidžia išplėsti argumentacijos paremti mūsų tezei, pagal kurią elgetos, kaip socialinė grupė, atstovauja, tiesa, jau sunykusiai, degraduotai, bet autentiškai *senosios lietuvių religijos dvasininkų klasei,* tačiau yra daug faktų, rodančių, kokią svarbią vietą jie užėmė sociokultūrinėje žmonių galvosenoje ir kasdieninėje praktikoje: užkastą lobį suradęs žmogus trečdalį jo atskiria elgetoms, sėją pradedąs artojas savo maldoje dalį derliaus žada ubagams, bitininkas per Kalėdas medų, skirtą tik bičiuliams, nėščioms moterims ir duoklei ponui, duoda ir ubagams, jaunamartė per vestuves einanti bučiuoti elgetų rankas (Buračas „Kupiškėnų vestuvės", in TD), pagaliau, stebuklinėse pasakose elgetų vaidinama itin svarbiuose reikaluose patarėjų rolė, — visa tai lengvai sudaro stambią bylą, padedančią suprasti šios nuskurdusios dvasininkų klasės išlaikytą moralinį autoritetą.[5]

Šitokiame tad kultūrinės praktikos kontekste reikia suprasti *diedų* arba *diedaduonės* instituciją (LKŽ). *Diedai* — tai ne vien tik duonos ubagams išdalinimo laikas, kaip kad prozaiškai bandoma juos apibūdinti, bet tam tikra apeiginio valgymo ceremonija, pastoviai pasikartojanti per visą eilę svarbių metinių švenčių, per kurias pašventinamos aukos, vadinamos irgi *diedais,* paskui vežamos diedams „elgetoms", sėdintiems prie bažnyčių, gyvenantiems špitolėse (Balys, *Kalend. šventės,* 148-9). Pagrindinės tokios šventės, atrodo, bus buvę *Visi Šventi,*

Grabnyčios (=*Krikštai*, lietuviški Nauji Metai), *Sekminės* ir *Žolinės* (ibid.), tačiau svarbiausi buvę *Žolinių diedai*, (vadinami „naujienų dziedai") ir *Visų Šventų diedai*, kuriuos savo veikalu *Dziady* išgarsino Adomas Mickevičius. Pirmieji susieti su nauju derliumi, iš kurio kepami *diedai*, ir su Žolinių šventės pagrindine paskirtimi — sėklos naujai sėjai apžiūrėjimu (*ibid.*), o antrieji skirti ne tik, kaip tai būtų laukiama, mirusiųjų pagerbimui, bet ir derliaus globai užtikrinti: „Visų Šventėj ubagams reikia duoti rugių duoną už dūšeles ir už gyvą gaspadorių ir gaspadinę, už derlių, nes kitais metais rugiai nederės". (Balys, *Kalend. šventės*, LMD I 660/210, Tverečius).

Ši *diedų* institucija, žiūrint į ją pagal jai priskiriamas funkcijas, iš paviršiaus atrodo lyg ir kontradikcinė: iš vienos pusės, jinai glaudžiai susieta su rugių augimu ir jų kasmetiniu atsinaujinimu, iš kitos — su mirusiųjų kultu. Šis prieštaravimas tačiau nelaikytinas esminiu: nereikia užmiršti, kad žiemkenčių rugių gyvenimo ciklas skiriasi nuo kitų javų jau tuo, kad jie turi „iškentėti" žiemą po šalčio sukaustyta žeme. Šiuos mirtimi grasinamus rugius tad ir saugo, žmonių meldžiama, rugių augimo dvasia, vadinama, tarp kitų vardų, ir *Diedu* (LKŽ: 40 ir 60). Nėra tad nieko prieštaraujančio tame, kad indiferencijuotos, daugiskaita išreikštos mitinės būtybės — *diedai* — rūpintųsi ne tik mirusiųjų „dūšelių" globa, bet ir žiemos-mirties grasinamais javais.

Reikia vis dėlto pripažinti, kad *diedų* institucijos pagrindinis bruožas — tai mirusiems reiškiama pagarba ir iš jų laukiama pagalba. Ta pati, speciali auka, vadinama *diedais* ir susidedanti iš trijų duonos bandelių ir mėsos, atsinešama einant į atminimus (LKŽ), bet taip pat nešama ir siunčiama elgetoms per Visus Šventus (cf. Basan., LP II, 108-9). Truputis teologijos padės sugretinti ir išskirti šias *Atsiminimų* ir *Vėlinių* aukas: „Atsiminimai, kuriuos už mirusius daro, *lyg metų* tai už *vieną* dušę, o *po metų* — tai už visas, o tą dušę po metų Ponas Dievs aukščiaus pakėl" (Basan., VV, 27). Vėlė, per pirmuosius metus dar artimai susirišusi su gyvaisiais, dar asmeniškai ir tiesiogiai bendrauja su šeima ir artimaisiais, o metams praėjus, jinai „pakeliama" į aukštesnį rangą, bet drauge ir atsitolina, įsiliedama į plačiąją „diedų" šeimą.

Šis aukštesnės kategorijos vėlių sutapdinimas su *diedais*, o diedų su *ubagais* darosi lengvai suprantamas, įvedant diachroninę dimensiją. Mūsų dažnai minimas Lasicius, aprašinėdamas mirusiųjų gerbimą per *Ilgių* šventų, atitinkančią dabartines *Vėlines*, sako, kad „per šią šventę (žemaičiai) kviečia mirusiuosius iš pilkapių į *pirtį* ir *į puotą*", kiekvienam paruošdami po kėdę, rankšluostį ir marškinius (*De diis*, 43). Tuo tarpu trims šimtams metų praėjus, panašus mirusiųjų pagerbimas įsivaizduojamas jau tik elgetų tarpininkavimo dėka: „Nebėr didesnės apieros (=aukos) už mišes ir *už pirtį, dėl ubagų iškuriantą*, ir *už pietus ubagams pakeltus*" (Basan., VV, 27).

Apgaubdama maždaug tą pačią sakralumo zoną, išsaugodama atpažįstamus ritualus, *diedų* institucija gali būti tobulu degraduotų ir sinkretizuotų religinių formų pavyzdžiu: *diedai*, kaip matėme, — tai ir vėlės, ir maldininkai-elgetos, ir pačios aukos, ir aukojimo ritualai, tai totalizuojantis mitinis konceptas, nurodąs erdvę, kurioje mitologas gali bandyti atstatyti senoviškos religijos figūras.

4. Kaulai

Ši gana ilga digresija leidžia suprasti, kad *Velnių Karaliaus* vadinimas *Diedu* nusako jį, kaip „aukštesnio rango" mitinę būtybę, priklausančią bendrai *diedų* giminei. Jo apibūdinimas *Kauliniu* lieka, tiesa, dar neaiškus, nors pats santykis tarp velnių ir kaulų yra neabejotinas: po tiltu sėdinti *Kaulinyčia* — tai ne kas kita, kaip „*velnias*", mėgstąs patiltėse tykoti pakeleivius.[6]

Norint išsiaiškinti šį *Velnių Karalių* specifikuojantį epitetą, reikia kiek nukrypti į mitinės anatomijos problemas ir bandyti suprasti *kaulų* užimamą vietą organizme ir jų vaidmenį. Kūno padalijimo klausimai, liečią kaulus, iškyla dviem pagrindiniais gyvulių *aukojimo*, kai reikia atskirti dievams ir žmonėms priklausančios aukos dalis — ir lavonų *laidojimo* — kai reikia nuspręsti, kas deginama ir kas paliekama, atvejais. Į pagalbą čia mums ateina palyginamoji mitologija ir, būtent, naujausi senovės graikų religijos tyrimai.[7]

Gyvulių aukojimo atveju Graikijoje, kaip turbūt ir

Lietuvoje, laikomasi bendro principo: gyvulių mėsa skiriama žmonėms valgyti, tuo tarpu dievams atitenka pati aukos esencija, jos ekstraktas — dūmai ir kvapai. Išimtį čia sudaro tiktai kaulai, ypač stambieji kaulai, kurie Graikijoje stropiai atskiriami nuo mėsos ir sudeginami dievams.[8] Lietuvoje tuo tarpu, kiek tai galima spręsti iš turimų nesistematizuotų duomenų, kaulai kartais — pavyzdžiui, aukos *Dimstipačiui* atveju — būdavo įmetami į ugnį ir sudeginami (Lebedys, 205), o kitais kartais — kai aukojama *Žemės* dievybėms — užkasami:[9] atrodo, kad vienoks ar kitoks ritualas priklausė nuo dievybės, kuriai buvo aukojama, santykių su kosmogoniniais elementais.

Aukojimo ir laidojimo ritualai, nors ir daug kuo panašūs, skiriasi, visų pirma savo funkcija[10]: tiek Graikijoje, tiek ir Lietuvoje lavono mėsa buvo deginama, kad tuo būdu jo *psyche*, jo *vėlė* lengviau atsiskirtų nuo kūno ir tiesiausiu keliu patektų į pomirtinį gyvenimą. Tačiau ir vienur, ir kitur *kaulai* buvo neleidžiami sudegti — ypač stambieji, graikų vadinami „baltieji kaulai" —, o atskirai palaidojami. Graikijoje šie kaulai dar buvo gerai ištepami taukais. Ar tai buvo praktikuojama ir Lietuvoje, tiesioginių žinių, atrodo, nėra, tačiau į pagalbą gali ateiti gerai žinomas sakmių ciklas apie *laumę-raganą*, už blogus darbus nubaustą ir nužudytą, jos lavoną, pririštą ant akėčių, ištampant po plikus laukus. Sakmė baigiasi pastaba, kad jos *kaulai* žiemą, saulei šviečiant, žiba sniege (arba tiesiog identifikuojami su žibančiu, apšalusiu sniegu). Įdomu tai, kad kai kurie šios sakmės variantai vietoje laumės *kaulų* kalba apie jos *taukus:* substitucija, kuri, kaip hapax'as, lieka niekuo nepagrįsta, nebent tik priimant implicitinę hipotezę, kad jos kaulai po mirties buvę ištepti taukais (TD, IV, 217, passim).

Kaip ten bebūtų, *kaulų* likimas vaidina lemtingą rolę mirusio žmogaus būklei nustatyti. Posakis „liko tik vieni kaulai" vartojamas velnio sudraskytam ir nugalabytam žmogui apibūdinti. Tačiau tai dar nėra pati blogiausia išeitis, nes būti, pavyzdžiui, smako *prarytam su kaulais* (LT, III, 239) — tai prarasti savo kaip vėlės individualumą, likti „dūšia be vietos". *Kaulų palaidojimas* yra tad būtinybė — jau Wulfstanas mini prūsuose buvusią bausmę už kaulų nepalaidojimą (V. Pašuta,

Liet. valst., 209). Užtat pati didžiausia bausmė ir yra, kai „pelenai ant vėjo paleidžiami" (Davainis, 237-240). Nelaimė žmogui, jei „svetima žemė (jo) kaulus apraus" (S. Daukantas, *Būdas*, 163). Vieno kaulų palaidojimo, kaip matome, neužtenka, reikia, kad jie būtų palaidoti arti jo šeimos ir giminės: Žmogus paprastai iš anksto pasirenka vietą, kur jis nori „savo kaulus paguldyti", t.y. būti palaidotu (LKŽ). Taigi kaulų palaidojimas ne tik padeda fiksuoti vėlę, išlaikyti jos ryšį su buvusiuoju gyvenimu, bet kartu ir lokalizuoja, „apgyvendina" ją netoliese arba, geriausia — ant pačios bendruomenės ribos, arba ant šeimos lauko ežios.

Pamažu tad ryškėja ir *Kaulinio Diedo* kaip teonimo reikšmė: tai ne „diedas iš kaulo", o *Kaulų Diedas* — mitinė būtybė, kurios žinioj yra *kaulai*, kuris yra palaidotų kaulų valdovas.

5. *Velionis*

Prieš šį teisėtą norą turėti čia pat pas save savo mirusiuosius kovoja abidvi krikščionių religijos, ir protestantai, ir katalikai: Prūsų kunigaikštis Georg-Friedrich savo 1578 m. gruodžio mėn. 6 d. Tilžėje išleistu potvarkiu įsako lietuviams, kurie „sawa numirusiu kunus ing pusta *lauka* laidoie", įtaisyti tam tikras aptvertas vietas — „schwentorius".[11] Žymiai vėliau, 1737 m., jam atliepia Žemaičių vyskupas J. M. Karpis, savo pastoraliniame laiške rašydamas: „netinkamu dalyku laikome, kad Katalikų Bažnyčios sūnūs. . . būtų laidojami *laukuose* ar kitose prastose ir nešventintose vietose (Lebedys, 201). Geram šimtui metų praėjus ir numirėlius pagaliau suguldžius į bendras krikščioniškas kapines, senasis artimųjų laidojimo ant savo žemės ribos paprotys, atrodo, dar nebuvo visai užmirštas: „Lydint, atvažavus pas *lauko rubežių*, teipogi pas kapinių vartus, numetama biskelį šaudų, kad numirusio *dvasė* čon ilsėtis galėtų".[12] Jei iš kapinių savuosius aplankyti grįžtančios vėlės ilsisi ant lauko rubežiaus, tai kitos, be krikšto mirusių kūdikių „dūšios", sako, pavirsta į *slogučius*, kurie naktį žmones slogina, o *„dienomis paažiais po akmenimis* lindoja. . ." (Basan., VV, 202). Nenuostabu tad, kad Lasicius (*De diis*, 43),

ten pat apgyvendina dievą *Ežiagulį* (Ezagulis), į kurį kreipiamasi šia lietuviška formule:

Vielona velos ateik musump und stala!

kuri — išskyrus tiktai moteriškąją teonimo ginimę — gali būti interpretuota, sekant K. Būga (RR, I, 516), be ypatingų sunkumų:

Veliona (?) vėliuos ateik pas mus į stalą!

kreipimasis, kurį Lasicius, nemokėdamas lietuviškai, taip „išverčia" į lotynų kalbą:

Ateik, — sako, — *pavalgyti drauge su mumis vėdarų su mirusiais!*

Lietuviškasis tekstas tuo tarpu aiškus be ypatingų komentarų: kvietimas „mirusiųjų prie stalo", „kėlimas stalų" — iškilmės gerai aprašytos XVIII a. Jėzuitų pranešimuose (Lebedys, 211-1723 m., ir 208-1718 m.). „Vėlių stalai" savo ruožtu plačiai žinomi dar per visą XIX a. (Basan., VV, 18). Dievas *Ežiagulys* kviečiamas tačiau ne į eilinius „stalus", bet į stalą, keliamą Vėliuose, t.y. *Vėlinėse,* šventės, kurias Lasicius savo keliu sutapdina su „vėdarų švente" — *Skerstuvėmis.*

Pagrindinį sunkumą kelia, kaip jau minėjome, moteriškoji šio mirusiųjų dievo vardo giminė. Lasicius šį teonimą mini iš viso tris kartus:

— du kartu — moteriškoje giminėje *Vielona*
apibūdindamas jį, kaip
— deus animarum (vėlių dievas)
— deus Ezagulis (dievas Ežiagulys)

ir vieną kartą — vyriškoje giminėje — Vielonia (gen), įrašytame į lietuviškai pateiktą posakį:

Sikies Vielonia permixlos,

kuris modernioje lietuvių kalboje atstatomas kaip

Sikės — Velionio peniūkšlas.

Matome, kad lietuvių kalbos nemokančiam Lasicijaus skaitytojui nė į galvą neateis šį vėlių dievą laikyti deive. Tačiau net ir lietuviškai suprantant šį teonimą kaip *Velioną,* klausimas anaiptol nebus išspręstas: nei lietuvių mitologijoje, nei folklorinėje literatūroje negalima rasti net mažiausios užuominos apie kokią nors moterišką su mirusiųjų kultu susietą

dievybę (nekalbant apie *Laimos* seserį *Giltinę*, kurios funkcijos aiškiai apibrėžtos). Gana atidžiai kadaise svarstę šią bylą (DŽ, 62-4), jos sprendimą taip ir palikome atvirą, ir tik dabar, sutikę ryškią Velnių Karaliaus *Kaulinio Diedo* figūrą, drįstame iš naujo šiuo klausimu pasisakyti. Moteriškosios giminės „vėlių dievo" vardui priskyrimas mums atrodo tik kaip vyriškojo *Velionio* sumaišymas su Nemuno intaku *Veliuona*, lenkiškai tuo metu rašomu *Vielona*: tokio hidronimo buvimas Lasicijui (ir jo informatoriui) buvo neabejotina šio dievo autentiškumo garantija.

Lasicijaus minimas „vėlių dievas", „dievas Ežiagulys", kviečiamas Vėlinėse į puotą drauge su mirusiais, žadant jį pavaišinti jo mėgstamomis *sikėmis*, yra tad *Velionis*, o šis teonimas nėra kas kita, kaip sufiksų substitucijos būdu gautas *Velino* variantas pagal formulę

$$\frac{\textit{milžinas}}{\text{milž(i)onis}} \simeq \frac{\text{Velinas}}{\text{Vel(i)onis}}$$

Turint galvoje, kad *Velinas* turbūt nuo pat krikščionybės įvedimo buvo imtas vartoti kaip krikščioniškojo *Satanus* atitikmuo, bet drauge ir visą nelabų pagoniškų dievybių klasę apimantis bendras pavadinimas (cf. DP, 165, 196), *Velionis* galėjo dar kurį laiką išsaugoti savo nepriklausomybę ir savo, nors jau vien tik mirusiųjų kulte apribotas, bet vis dėlto teigiamas funkcijas.

Mūsų ką tik atlikta digresija, aiškinant religinį *diedų* sinkretizmą, padeda dabar suprasti ir *Velionio* — vėlių dievo degradacijos procesą. Pagal mūsų turimus XIX a. duomenis, žodžiu *velionis* (kurio sinonimas yra *vėlė, velys, veluoka*) vadinamas „numirėlis, nabašnikas" (Wolter, 1886 m.; Mieszynski 1894 m. in J. Basanavičius, VV, XI-XIV) arba, tiksliau išsireiškiant, nenumirusi negyvo žmogaus dalis. Ši nemirtinga dalis gali būti skirtingai suprasta: pačia konkrečiausia prasme *velionis* atrodo kaip „gyvo lavono" sinonimas (Likįs drųsunas vienas, pajėmė vėlianį už kajų. . . tuoj velianis jį capt! J. Basan., VV, 128); jau abstrakčiau — kaip „atpažįstamas mirusiojo šešėlis" („. . . ir kits nieks nėra kaip šešėlis, ale. . . išpažystams lavons", id. *ibid.*, 84); ir pagaliau — „lavono dvasia" („lavono

dvase ant grabo sėdėjo liūdna", *ibid.*, 93). Visais šiais atvejais, *velionis* — „dūšia prosenių" (Mieszynski in J. Basan., VV, XI), matome, kad XIX a. *velionis* savo turiniu nedaug kuo skiriasi nuo mūsų nagrinėtos *diedo* sąvokos, ir kad XVI a. dievas *Velionis* — tai ne kas kita, kaip mūsų sakmėje išsilaikęs *Kaulinis Diedas*.

Tačiau tokia *Velionio* identifikacija su *Kauliniu Diedu*, patvirtindama mūsų nagrinėjamo teksto archaiškumą, turi ir tolesnių pasekmių: nereikia užmiršti, kad *Kaulinis Diedas*, jeigu jis ir yra *Velionis* „vėlių dievas", kartu ir nemažiau yra ir *Velinas*, „velnių karalius", kuriam priklauso akmenys ir visi požemio turtai, kuris taip pat yra ir geležies kalvis.

III. ŽIBUTIS IR ŠĖTONAS

1. *Mitinis pasakos branduolys*

Pasakojimo apie *Kaulinį Diedą* analizė leido mums žengti kelis žingsnius į priekį: jame sutikome herojų, kuris, įrodęs savo kaip *kalvio* gabumus, nugali *Velnių Karalių*, padedamas nepaprastos *lazdos*, nukaltos iš dviejų milžiniškų akmenų. Šios lazdos akmeninis pobūdis, nors ir padarydamas ją „velnio lazda" (Basan., LP, 31-32), dar toli gražu neišsemia visos jos funkcinės reikšmės. Į pagalbą vis tik mums ateina kitas mitinis pasakojimas, aprašąs panašią kovą su tokiu pat Velnių Karaliumi, bet jau pavadintu kitu, krikščionišku — *Šėtono* — vardu (Davainis, 237-240).

Toks pasakojimas, kaip paprastai, folkloristo įrašomas į atitinkamą Aarne-Thompson katalogo poziciją: mūsiškis, kiek komplikuotesnis, turi teisę net į du — T315 ir T401A — katalogo numerius (Davainis, 390), o tai reiškia, kad jame atpažįstami du skirtingi „pasakos" tipai, pirmasis — apie brolio ir sesers incestinį gyvenimą (tik jam, deja, trūksta pagrindinio veikėjo — nedoros sesers); antrasis — užkeiktos ir į varną paverstos karalaitės gelbėjimo istorija. Šitoks pasakojimo išdalinimas — neabejotinai naudingas, ieškant panašumų, padedančių išryškinti atskirus motyvus — palieka tačiau neanalizuotą patį pasakojimo branduolį, išaiškinantį „dviejų siužetų kontaminaciją": „nedoros sesers" neturinčio brolio ir

tuo pačiu princesės-varnos gelbėtojo-*Žibučio* kovą su *Sėtonu*. Šis neklasifikuotas branduolys ir sukelia mums ypatingą dėmesį.

Jis prasideda herojaus — *Žibučio* — klaidžiojimu girioje ir jo išėjimu į „didžius pustynių laukus", kurių viduryje jisai randa „didžiulį dvarą" ir jame besėdintį „seną ir labai žilą *Šėtoną*". *Žibutis*, priskirtas dar prieš gimimą velniui pažadėtų žmonių klasei, privalo, kaip ir pasakojimo apie *Kaulinį Diedą* herojus, išsiaiškinti savo „priklausomybės" santykius su velnių vyriausiuoju. *Šėtonas*, nujausdamas jame savo priešą ir konkurentą, duoda jam atlikti neįmanomus uždavinius, kurie, atvirkščiai, tiktai kvalifikuoja jį lemiamai kovai.

Pirmoji užduotis — atgabenti miltų iš „velnių melnyčios", kuri yra toli, už ežero, prie „peklos" vartų. *Žibutis* miltų, tiesa, neparneša, bet ir velnių jisai nėra „sudorojamas", kaip to laukė *Šėtonas*. Kaip ir *Kaulinio Diedo* atveju, įsidėmėtinas yra didelis atstumas — ne tik hierarchinis, bet šį sykį net ir erdvinis — skiriąs *Kaulinį Diedą* ir *Šėtoną* nuo pirmojo tarnų — „riestauodegių" ar nuo antrojo — velnių-malūnininkų. Abiem atvejais, *Velnių Karaliaus* tarnai pasirodo bejėgiai prieš mūsų herojų.

Antroji užduotis — nuogam išsimaudyti verdančiame vandenyje, burna prinešus vandens, dantimis — malkų iš girios ir t.t., — kitaip sakant, tuo būdu įrodžius savo laukinę, antikultūrinę prigimtį. Žinant, kad išsimaudymas verdančiame piene reiškia karaliaus, peržengusio savo teisėtų reikalavimų iš pavaldinių ribą, diskvalifikaciją ir pražūtį (v. *D.Ž.*), *Šėtono* įsakytas maudymasis verdančiame vandenyje — turint galvoje, kad tai yra galutinės mirties priemonė (*ibid*) — gali tarnauti, jo nuomone, tik *Žibutį*, kaip pretendentą į suverenumą, diskvalifikuoti ir pražudyti.

2. Galutinė pergalė

Žibutis, varnos pagalbininkės perspėtas, išvengia šios užduoties ir pradeda tiesioginę kovą su *Šėtonu*.

Varna jam pataria pasigrobti *Šėtono „lazdą su galu užlengtu* — stovi ana visados *kerčioje* — tai toje lazdoje *visa*

galybė Šėtono. Ir kad pagausi, tai tu kaip norėsi, taip anam padarysi: ar į šmotus sudaužysi, ar prismaugęs cielą ing žemę užkasi". Žūtbūtinėje kovoje *Žibutis*, naudodamas *Šėtono kriukį*, jį primuša, „ant lauko sudegin(a) ir pelenus ant vėjo paleid(žia)": *Velnių Karalius* tuo būdu galutinai — su kaulais, pavirtusiais į ant vėjo paleistus pelenus — sunaikinamas, ir jo *kriukis* — jo galybės simbolis, jo karališkasis skeptras, laikomas garbingiausioje buto vietoje — *kerčioje* — pereina į nugalėtojo rankas. *Akmeninė lazda*, sutramdžiusi į eržilą pasivertusį *Kaulinį Diedą*, šiame tekste jau pasirodo, kaip „velniška lazda" su *užlenktu galu*: jinai pajėgi jau nebe savo fizinėmis ypatybėmis, o joje glūdinčia dvasine galia.

Verta specialiai paminėti dar vieną šios gana ilgai trukusios dvikovos epizodą. Bekovojant pritrūkus vietos bute, *Žibutis Šėtoną* „lauk išvilko *per slenkstį*, mušdamas su ta lazda. Ale anam bevelkant par duris, *vienas dantis* Šėtono *iškrito ant žemės*. O *Žibutis*, mušdamas ir vilkdamas, nepasergėjo, su savo *koja kairiąja* užmynė ir prapiovė (koją) iki *kaulo*, kur ir tuojaus suputo".

Jei šio epizodo bendroji reikšmė aiški — *Žibutis* iš *Šėtono* atima ne tik jo galybės ženklą-skeptrą, bet ir jį išvaro *galutinai per slenkstį* iš jo karališkojo dvaro —, tai kairiosios kojos sužeidimas *Šėtono* dantimi, pilnas mitinių konotacijų, reikalingas papildomo paaiškinimo. Kad velnias — o ypač velnių vyresnysis — paprastai vaizduojamas *šlubas* — ar viena *arklio* koja —, tai priklauso lietuviškojo folkloro stereotipams, kartu vis dėlto prisimenant, kad, pavyzdžiui, graikų mitologijoje, kaip tai mus įtikino Lévi-Strauss savo Oedipo mito analizėje, luošumas susietas su asmens chtonine-požemine prigimtimi. Mūsų tekste mus domina procedūra, kurios pagalba šlubumas (kairiąja koja, sic!) pereina į *Šėtono* galios paveldėtoją — Žibutį. Pirmiausia, jis perduodamas žengimo per *slenkstį*, iš vienos erdvės į kitą perėjimo momentu. Pats danties iškritimas ant žemės irgi nemažiau reikšmingas: *dantį mesti* reiškia „netekėjusiai turėti vaiką" (LKŽ: Brs.), *dantį išmesti* — „padaryti abortą" (KŽ: Varn). *Šėtonas*, jau pergalėtas, „mesdamas dantį" — o tuo pačiu ir perduodamas savo *šlubumą* —

šiuo metaforiniu elgesiu pripažįsta Žibutį, kaip savo nors ir nepageidaujamą įpėdinį. Lietuviškieji, bent mūsų turimi duomenys, liečiantys *dantis,* kol kas dar nepakankami, tačiau šio epizodo sugretinimas su *dantų pasėjimu* graikų mitologijoje atrodo sugestyvus: jei karo dievo *Ares* sūnaus-drakono pasėti dantys leido išaugti karingų vyrų kartai, tai ir *Velino* — kurį mes bandysime įtvirtinti, kaip lietuvių karo dievą — išmestas dantis atžymėjo „iki kaulo" jo galios paveldėtoją.

Šios kelios mitinės konfigūracijos, pavieniui paimtos, gal ir nedaug svertų; sudėtos į krūvą, suglaustos į vieną tekstą, jos sudaro ištisą ir vientisą foną, kuriame vyksta *Velino* karališkosios valdžios perdavimo ceremonija.

3. Velino Kriukis

Abiejuose mūsų nagrinėtuose tekstuose, atpasakojančiuose Velnių Karaliaus viešpatavimo pabaigą, pagrindiniu herojaus kovos ginklu nurodoma lazda. Jei pirmuoju atveju jo nusikaldinta „akmeninė lazda" vartojama ir jo, kaip kalvio kvalifikacijai, įrodyti, ir kaip priemonė *Velinui* sutramdyti, tai Žibučio kovoje su Šėtonu lazda su užlenktu galu nėra jau vien tiktai ginklas, bet ir pačios kovos tikslas: lazdoje glūdi „visa galybė Šėtono"; garbingiausioje vietoje — krikštasuolyje — saugojama, jinai jau nebe lazda, bet, panašiai kaip senovės Graikijoje, — karališkosios valdžios simbolis, skeptras (cf. Benveniste, *Vocab. Instit. Indo-europ.,* II, 30-32). To, kad *Velinas* herojui yra „tikrasis tėvas" (Basan., LPY, III, 41-47), nes jis dar prieš gimimą jam buvo užrašytas, neužtenka dar paveldėti jo karalystę: tiktai atimdamas ir perimdamas šį skeptrą, jis pagaliau tampa jo įpėdiniu.

Turint galvoje, kad užlenktu galu lazda paprasčiausiai vadinama *kriukis* ar *krukis* (LKŽ), šiame kontekste darosi aiškus ir lietuviškas išsireiškimas *buto* (butos, namų) *kriukis,* naudojamas įvaizdžiai pavadinti įpėdinį: „Namų krukis (buto krukis) yra vyriausiás sūnus, kuriam tėvas paliekt tėviškę" (LKŽ:J.). Toks terminas, XIX a. kaimo bendruomenės vartojamas paveldėjimo papročiams aptarti, nemažiau tinka, kaip matome, ir karališkai ar net dieviškai įpėdinystei pabrėžti: mūsų herojus, nugalėjęs *Šėtoną,* ir pasisavinęs jo kriukį, tampa *Velino Kriukiu*

Šitaip pasiruošę, galime dabar jau bandyti išsiaiškinti ir Lasicijaus duotą gana keisto dievo *Krukis* definiciją:

„Krukis suum est deus qui religiose colitur ab Budraicis, hoc est, fabris ferrarijs" (*De diis,* 41)

„*Kriukis* yra kiaulių dievas, jį su didžiausiu pamaldumu garbina *Budraičiai,* t.y. kalviai" (*ibid.,* 21).

Laikinai įdėjus į skliaustus *Kriukio* apibūdinimą „kiaulių dievu", Lasicijaus tekstas atrodo pakankamai aiškus, jisai be sunkumų įsirašo į mūsų nagrinėjamą platesnį kontekstą. *Kriukis* yra kalvių garbinamas dievas, jų patronas. Tokiu kalvystės globėju tegali būti tik *Kalevelis,* kuris patsai yra kalvis, nugalėjęs kitą kalvystės meistrą — *Veliną* ir tuo būdu tapęs jo įpėdiniu, *Kriukiu.*

Iš arčiau žvilgterėjus į Lasicijaus tekstą, krinta į akis tai, kad dievą *Kriukį* garbina, atrodo, ne visi kalviai, o tik kalviai vadinami *budraičiais* (Budraicis, abl. plur.), arba kalviai, kurie šiam dievui skirto kulto proga vadinami budraičiais. *Budraitis* — tai asmenvardis, priklausąs žodžio *budrus* šeimai, o *budruma* — tai „pats vidurnaktis", „visų *velnių* sukilimas" (LKŽ). Budraičių praktikuojamas kultas yra tad naktinis ir jų atliekamos apeigos susiję su *Velino* ir *Kalevelio* sakralumo sfera. Tai mūsų nestebina, prisimenant, kad panašūs naktiniai, slapti ar pusiau slapti kultai dažnai sutinkami įvairiose etninėse bendruomenėse, kur kalvių korporacijos išsiskiria savo magiškais ritualais ir palinkimu į misticizmą. Šitai konstatavus, reikia vis dėlto pridėti, kad Lasicijaus XVI a. tekstas neabejotinai liudija reikšmingą *Kalevelio* asmenybės degradaciją: iš suvereninio, XIII a. gerai paliudyto dievo jisai, atrodo, bus išsilaikęs XVI a. jau tiktai uždaro korporacinio kulto dievybe.

Mūsų *Kriukio* trumpas aptarimas „kiaulių dievu" būtų visai suprantamas prisimenant, kad *kriukis* reiškia ne tik lazdą užriestu galu, bet ir kiaulės *knyslę,* jeigu antroji definicijos dalis, papildomai nurodanti, kad jo garbintojai tai kalviai-budraičiai, neprieštarautų, bent iš paviršiaus, pirmajai. Susidaro įspūdis, kad autorius, turėjęs informacijų apie budraičius ir jų kultą, dar papildomai pasiteiravo apie *Kriukio* reikšmę ir patyrė, kad šio dievo vardas suteikia jam zoomorfinį pavidalą.

Daug aiškiau ir paprasčiau būtų buvę, jei *Kriukis* būtų pristatytas vien tik kaip kiaulių globėjas ir kiaulienos mėgėjas: žinome juk, kad Lasicijaus minimos *Skerstuvės* sutampa su *Vėlinėmis*, kad *Velionio* „peniūkšlas" yra ne tik *sikės*, bet ir aukojamos kiaulės kaulinės dalys. Tad Lasicijaus netikslumas nėra jau toks didelis, ano meto sąlygomis jis net dovanotinas.

IV. KARO DIEVAS

1. *Velinas žirgo pavidale*

Grįžtant prie pakelėje palikto *Kaulinio Diedo* mito, reikia bandyti išnaudoti dar užsilikusias ar vos tik paliestas šio teksto skaitymo galimybes. Norisi pabrėžti, visų pirma, vieną iš pažiūros keistą reiškinį — *Velnių Karaliaus*, besiruošiančio į dvikovą su savo būsimuoju žentu, pasivertimą į *eržilą*: „tai ne eržilas, ale mano tėvas", — paaiškina herojui velniūtė (Basan., L.P., II, 121-3).

Toks pasivertimas yra tačiau daug kartų užregistruotas etnokultūrinis faktas (cf., tarp kitko, Basan., VV, 353-5: ten juodas žirgas pasirodo esąs velnias). Žirgą-velnią galima net atpažinti nuo kitų, paprastų žirgų: „Į žirgą pasivertęs veln's ne tur' ant kojų tas karpas, kures šeip žirgas ant visų keturių kojų iš vidaus pusės tur" (Basan., VV. 338). Jo zoomorfinis pavidalas atrodo jam toks natūralus, kad net galima abejoti, katras jo pasireiškimas — arkliu ar žmogumi — yra „tikresnis", atspindi jo autentišką prigimtį: visiems žinoma, kad žmogumi pasirodžiusį velnią galima atpažinti pagal tai, kad jo viena koja — „arklinė" (Basan., V.V., 339).

Velino rodymasis žirgo pavidalu skiriasi nuo laikinų velnių „pasivertimų" į ožius, kates, paršiukus ir t.t., atitinkančių magiškai jo veiklos sferai, o patį *Veliną* — laukinį, putojantį eržilą negalima maišyti su gausiais jo tarnais ir palydovais.

Pasakojimas apie *Kaulinį Diedą* įdomus dar ir tuo, kad jo įžanginis epizodas, iki šiol dar neminėtas, vaizduoja velnių valdovą, prisistačiusį žmogaus pavidalu ir padedantį karaliui *laimėti karą* (pagalba kare minima net trijuose mums žinomuose variantuose). Ir tik žūtbūtinėje dvikovoje jis pasirodo

savo kariškame aprėdė, nesutramdomo eržilo rolėje. Tokį pat karo žirgą sutinkame ir kitame mitiniame pasakojime, kur požemyje gyvenąs vienaakis milžinas *Velnias* padovanoja herojui karo žirgą, kurio pagalba tasai „išmindžioja" priešo kariuomenę, tampa karaliaus žentu ir t.t. (Basan., L.P., I, 143-5).

Karo žirgo — ant kurio Vakarų Viduramžiuose, kaip ir mūsų pasakojime, buvo sėdama tikrai prieš pat mūšį — epifanija apibūdina neabejotinai vieną iš svarbiausių *Velino* funkcijų. Nenuostabu tad, jog Stryjkowskio minimas „arklių dievas" — kurio iškraipyto vardo *Chaurirari* dar niekam kolkas nepavyko išskaityti — yra kartu, pagal autorių, lietuvių laikomas, nelyginant graikų ir romėnų *Marsas*, ir *Karo Dievu* (in Mannhardt, 330).

2. Velinas ir karas

Šitokiame kontekste paaiškėja ir visa eilė mitinių faktų, kurie, atskirai paėmus, lieka nesuprantami. Gerai žinomas, pavyzdžiui, yra akmuo, vadinamas *Velnio pėda*: ant jo atsistojęs *Velnias*, sako, išvijęs švedų kariuomenę (Balys, *Liet. taut. skaitymai*, II).

Kronikų dažnai minimos ir istorikų žinomos *kūlgrindos* — tai žemaičių ir lietuvių prieš kryžiuočius vedamo defenzyvinio karo priemonės: šie, per pelkes ir klampynus po vandeniu išgrįsti akmeniniai takai, klaidinantys priešus ir, atvirkščiai, leidžiantys saviesiems atlikti taktines apsupimo operacijas, dažnai vadinami *velniakeliais*. Vieno tokio *Velnio Tako* itin klaidinantis posūkis nuo anų laikų vadinamas *Vaido Vingiu*. Net ir sufolklorintuose pasakojimuose sutinkamas velnias, smiltimis tiesiantis per vieną naktį kelią per ežerą panaitei į bažnyčią važiuoti — tai jau subanalintas velnio karinės veiklos pasireiškimas (Basan., L.P., I, 33).

Dar reikšmingesnis atrodo jėzuitų 1724 m. apyskaitoje (Lebedys, 211) aprašytas „iš pagonystės išlikęs", didžiulis žmonių susirinkimas, vadinamas „*Wialnio Turgialis*", kuris kitaip dar vadinosi „*Žaysle*". Tokie žaidimai, rengiami miškuose ant kalvos, rytojaus dieną po Šv. Petro šventės — tai ypatinga mums iš kitur žinomų *sambarių* forma — tęsdavosi ištisą dieną ir

dvi naktis. „Tuo tarpu visų vyrų prievolė tuose žaidimuose buvo turėti *kirvį;* jais iš pradžių žaisdavo, o paskui pradėdavo tokias kruvinas žaidynes, kad kiekvienais metais jie skirstydavosi iš tos vietos, pralieję daug kraujo ir labai retai be žmogžudystės".

Turint galvoje, kad kirvis per ištisus Viduramžius buvo vienu iš pagrindinių kovos ginklų, kad tokios, labai ilgai išlikusios lietuviškų „turnyrų" tradicijos buvo vadinamos *Velnio turgeliais, Velino,* kaip senojo karo dievo, funkcijos atrodo neabejotinos.

V. KELIOS BENDROS IŠVADOS

Lietuvių mitologijoje nuo seno įsigalėjęs, niekuo neginčijamas tikėjimas, kad *Perkūnas* yra lietuvių karo dievas, neatitinka nei istorinių mitologijos faktų, nei etnografinių mūsų sugrupuotų duomenų. Tuo labiau, kad daugelį metų gana artimus ryšius išlaikęs su mitologine ir folklorine medžiaga, jokių užuominų apie *Perkūno* karinę veiklą nesu sutikęs. Jis kovoja ir tvarko tiktai velniukus ir muša, kur tik pastebėjęs, kad ir menkiausią gelžgalį — velnio išmonę. Jis yra iš tiesų dieviškos ir žmogiškos tvarkos palaikytojas, savotiškas vidaus — o ne užsienio — reikalų ministeris. Neužmirština, kad ir Romoje *Juppiter Tonans* nieko bendra neturi su karo dievu *Marsu.*

Užtat ir senovės lietuvių religija šia prasme atrodo artima skandinavams, kur *Odinnas* suderina viename asmenyje ir magijos, ir karo dievo funkcijas. Paliekant kol kas nuošaliai magiškąją velnio veiklos sferą, mums atrodė svarbu visų pirma išsiaiškinti, iš vienos pusės, santykius tarp *Velino* ir *Kalevelio,* o iš kitos — suderinti *Velino* ir *Velionio* figūras.

Kalevelio pasirodymas XIII amžiaus kronikose atrodo gana suprantamas: jis iš *Velino* paveldi kalvininkystę tuo metu, kai keičiasi ginklavimosi technologija ir didėja joje geležies vaidmuo. Jam, kaip karių luomo dievui, lemta greitai, palyginti, išnykti, lietuvių ponams ir bajorams priėmus krikščionybę. Liaudies tikėjimuose *Velinas,* atrodo, išsilaiko žymiai ilgiau, bet vis labiau rišamas su *vėlių* kultu.

Įdomus šia prasme mūsų žiniomis iki šiol neišaiškintas *vėliavos* etimologijos klausimas. Gerai žinomas lietuvių ka-

riuomenės išorinis, į akis krintantis bruožas — jų vėliavų gausumas: *insignia Lithuanorum* minimos 1351 m. *Chronicon Dubičense,* estų liaudies epo *Kalevalos sūnus* kalba apie „gausiavėliavius lietuvius" (Pašuta, 245). Nekalbant jau apie tai, kad pagrindinis prūsų religiją Grunau kronikoje aprašantis dokumentas — Videvučio vėliava.

Žodį *vėliava,* padarytą tuo pat principu kaip *broliava,* siūlome aiškinti kaip „vėlių būrys, vėlių visuma". Turint galvoje, kad vėlių valdovas yra tuo pačiu ir karo dievas, visai suprantama, kad kiekviena lietuvių gentis žygiuoja į karą su savo *vėliava,* su visais savo mirusiais, semdamasi iš jų jėgų ir drąsos.

Pastabos ir nuorodos

1 J. Basanavičiaus užrašytą L.P., I, 65-72 variantą pasirinkome dėl jo archaiškumo, kitaip sakant, dėl nemažo skaičiaus sunkiai išsiaiškinamų mitologinių problemų. Kiti to paties autoriaus duoti variantai, pavyzdžiui, L.P., II, 82-86; L.P., II, 121-123; L.P., II, 73-85; L.P., III, 41-47 nieko ypatingai naujo neatneša. Personažas, kuriam užrašomas namie nepaliktas sūnus, nepastovus: tai gali būti „juodas vyras", „ponaitis", „raudonas gaidys". Jis dažnai padeda karaliui *karą laimėti.* Velnių karalius, dažnai autonomiškas, atskiras veikėjas, gali vadintis *Liucipieriumi* ar *Juodaknygiu,* jo žmona, jei jis tokią turi, tada bus *Ragana.* Pagrindinis herojui duotas uždavinys — *prajodinti žirgą* arba *eržilą* (priedo dar *kumelę,* jei Velnių karalius turi žmoną). Lazdos vietoje kartais pasirodo kančius ar rykštės. Pasakojimas, po pergalės, pastoviai baigiasi pabėgimu su velniūkšte.

2 LKŽ: J. Pagal K. Būgą, I, 336; II, 161, diedas yra gudiškas XII-XIII a. skolinys pagal atitikmenį *ded- : died-.* Toks gudiškas pakaitalas dar nereiškia, žinoma, kad pati institucija irgi yra skolinta: ji galėjo vystytis arba paraleliai — vienos valstybės rėmuose — arba autonomiškai. Tik gilesnės atskiros — lietuvių ir gudų — šių institucijų studijos galės leisti svarbesnį jų palyginimą.

3 Mažvydui kunigas jau reiškia „krikščionių dvasininką", bet *kunigauti* dar reiškia „viešpatauti", o *kunigė* — „kunigaikštienė". Cf. Lebedys, 206: tėvas jėzuitas rašo, kaip pagonys, dar niekados nematę kunigų, „jį palaikė griežtu, ponų siųstu mokesčių rinkėju".

4 V. K. Jablonskio studija šia tema.

5 Pažymėtina, kad į ubagus būdavo kreipiamasi tiek „krikščioniškais“, tiek ir „pagoniškais“ reikalais. Cf. „kaip ką pavog, reik ubagus numaldauti ir varpus surišti, tada vagį sugaus“ (LKŽ. Užv.). Vagystė, kaip žinoma, priklauso burtininkų kompetencijai: Praetorius, in *Mannhardt*, pasakoja tikrą atsitikimą apie burtininkę, maldavusią *Žemeluko*, kad jis padėtų surasti pavogtus jaučius. Cf. taip pat: „Aš užmaldysiu ubagų būrį, kad ta žvaigždelė kristų ant jūrų“ (daina) LKŽ: Lkv.

6 „*Káulinyčia* sėdi po tiltu, neik, pagaus!“ LKŽ: Varn. Žodyno redaktoriai be reikalo spėlioja, kad tai būsianti *giltinė*: kiekvienas tautosakininkas, pagal jo pasirinktą gyvenvietę, atpažins joje velnio giminę. Cf. Basan., L.P., II, 108-9, kur velniukas, tupėjęs po tiltu, suvalgo turtingojo brolio diedams vežtus, bet išmestus „diedus“.

7 M. Détienne et J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris: Gallimard, 1979).

8 *op. cit.*, 67: J. V. Vernant, *A la table des hommes.*

9 Kumpio kaulai, pavyzdžiui, per Velykas užkasami ant ežios ar keturiuose sodybos kampuose.

10 J.P. Vernant, *op. cit.*, 63-68.

11 Bezzenberger, „Eine neugefundene litauische Urkunde vom Jahre 1578“, *Altpreuss. Monatschrift*, Bd. 14, p. 459, in. Basan., RR, 185.

12 E. Lemke, *Volksthuemliches in Ostpreussen.* 1884-7, cituojamas in Basan., VV, II. Cf. Basan., VV, 276.

KETVIRTAS SKYRIUS

NAMŲ DIEVAI

O. PROBLEMATIKA

Identifikuojant Hypatijaus kronikos *Nъnadej* kaip lietuvių Namo Dievo (arba dievų) slavišką, gerokai iškraipytą transkripciją, mes rėmėmės, žinoma, pirmiausia fonetiniais argumentais — ar, greičiau, bendra fonetine šio teonimo konfigūracija, — tačiau anaiptol neužmiršdami ir viso mitinio horizonto, kuris leidžia įprasminti tokį pasirinkimą. Lietuvos dievų-viešpačių trifunkcinio paskirstymo vienas iš specifinių bruožų — tai jau turėjome progos pabrėžti — yra, būtent, trečiosios (ūkinės naudos, vaisingumo, grožio) funkcijos priskyrimas į pirmosios funkcijos viešpaties *Andojo* ir kitų jį supančių dievų globą: tokios „ūkinės" dievybės, atrodo, natūraliai įeina į *namų dievų*, kuriuos mini veik visi XVI ir XVII a. autoriai, sąvokos apimtį.

Pagrindiniu tokios dievų dispozicijos liudininku reikia laikyti M. Stryjkowski, kuris, gausiomis detalėmis papildydamas *Lietuvos Metraščio* užrašytą Vilniaus įkūrimo mitą, pasakoja, kaip Gediminas, pastatydinęs Vilniaus pilis, pasirūpino drauge ir savo sostinėje „įtvirtinti dievų garbę": ten, kur nuo Šventaragio laikų kūrenosi amžinoji ugnis, jis tamsioje girioje apgyvendino dvasininkus, kurie „meldėsi už ten sudegintus kunigaikščius, augino ir maitino *Gyvoitos y Ziemiennikos* kaipo *namų dievus*" (p. 400). Reikia nedelsiant pastebėti, kad šį jo aprašymą — ir dievų *žemininkų* įvedimą — sutvirtina dar ir jo teigimas, kad *Ziemiennik* kulto iškilmes jisai pats savo akimis ne kartą yra regėjęs tiek Latvijoje, tiek ir Lietuvoje (*Mannhardt*, 333), tuo tarpu kai gyvačių kultą mini ne tik jis pats, bet ir visi jo bendralaikiai.

Panašią, nors ir skirtingais vardais pavadintą, *namų dievų* diadą užregistruoja ir jėzuitų misionierių pranešimai apie lietuvių pagoniškus prietarus, kurie apima gerų dviejų šimtų metų laikotarpį (nuo XVI a. pabaigos iki XVIII a. vidurio). Štai kaip vienas iš tokių pranešimų įveda du pagrindinius namų dievus:

„Kai kurie žmonės, šalia dangaus Dievo (t.y. krikščioniškojo, A.J.G.) turi dar ir *namų dievus*, kuriems nustatytu metų laiku turi įprotį aukoti įvairias aukas. Toks vienas jų namų dievas yra tas, kurį savo kalba vadina *Dimstapatis*;. . . Kitas yra jų namų dievas, kurį jie savo kalba vadina *Pagirnis*. . ." (Lebedys, 205).

Teksto autorius, užbaigdamas, tiesa, pastebi, kad lietuviai turį ir daugiau namų dievų, jis tik dėl vietos stokos jų neminįs. Apie tokius antraeilius dievus galima tačiau susidaryti bendrą įspūdį, skaitant Lasicijaus *De diis*: šių *Numėjais* (Numeias) vadinamų dievų sąraše randame daugybę ugnies (*Matergabia, Polengabia, Vblanicza*) arba su ugnimi ir krosnimi surištų dievų (*Aspelenie, Tratitas, Kirbixtu*), duoną ir jos kepimą liečiančių dievų (*Dugnai, Rauguzemepati, Liubegeldae*) ar šiaip sau bute prisilaikančių dievukų (*Pesseias, Budintoia, Alabathis*?). Atrodo, kad jie visi į krūvą surinkti labai paprastu jų apgyventos erdvės principu ir jokiu būdu nesumaišytini su Stryjkowski ar jėzuitų misionierių minimais namų dievais.

XVII a. antroje pusėje Prūsų Lietuvos ano meto sąlygomis labai patikimas liudininkas, M. Praetorius, išvardinęs daugybę senovės prūsų dievų, pripažįsta, kad šie dievai jau niekieno nebežinomi ir jų vietoje duoda jam dar asmeniškai pažįstamus, žmonių garbinamus dievus, kurių pirmoje vietoje, šalia labai svarbios deivės *Žemynos*, jis mini dar du teonimus: *Žemėpatį* ir *Žemeliuką* (arba *Žemelį*), dažnai juodu maišydamas ar laikydamas juos vieno ir to pąties dievo vardais. Nesutikdami su juo, mes bandysime kiek vėliau panagrinėti šiais skirtingais teonimais pavadintų dviejų dievų funkcijas ir jų garbei atliekamas apeigas.

Dabar gi galime tik konstatuoti, kad mums pavyko sutikti trijuose atskiruose, bet svarbiuose šaltiniuose, nors ir skirtingai pavadintų, bet vienodai suporuotų dievų paliudijimus:

Stryjkowski — *Žemininkai* ir *Gyvatės*

Jėzuitų pranešimai — *Dimstapatis* ir *Pagirnis*
Praetorius — *Žemėpatis* ir *Žemelukas*

Būtume patenkinti, jei galėtume įrodyti, kad po šiais skirtingais vardais slepiasi dvi tokios pat dieviškos būtybės.

I. DEIVIAI PAGIRNIAI

Jurgio Lebedžio dėka buvo peržiūrėtos XVII-XVIII a. Lietuvos jėzuitų kronikos, aprašančios ir ano meto pagonystės liekanas, ir jėzuitų misijų kovas su jomis.*) Šių atrinktų tekstų vertė ir vyraujanti tendencija gana aiškios: misionieriai, važinėdami po kraštą, ne tik kad skelbė tikėjimo tiesas, bet ypatingai stengėsi naikinti visokias konkrečias senojo, užsilikusio tikėjimo apraiškas: tiktai išvardindami ir nupasakodami apčiuopiamus faktus, jie galėjo savo ataskaitose pateisinti savo veiklą. Šis konkretus jų pranešimų pobūdis tam tikra prasme apriboja pačių pranešimų tematiką, kur nuolat kartojasi akmenų, medžių ir gyvačių garbinimo pasmerkimai: tai vis aiškūs tamsios pagonybės faktai, kuriuos ne tik kad galima aprašyti, bet ir objektai, kuriuos galima naikinti ugnimi ir vandeniu. Tačiau, antra vertus, šie konkrečios jų veiklos aprašymai turi neabejotiną dokumentinę vertę: jų tikslumą ir kruopštumą lietuvių mitologijos istorijoje galima būtų lyginti nebent tik su Prūsų Lietuvos XVII a. kronikininko Praetorijaus aprašymais. Tai ir paskatino mus atidengti naminių dievų bylą, pradedant ją nuo jėzuitų pateiktų davinių analizės.

1. Deivio vardas ir jo buveinė.

Pirmasis dokumentas, minintis dievą *Pagirnį*, jį pristato tokiame mūsų minėtame kontekste:

> „Kai kurie žmonės, šalia dangaus Dievo, turi dar ir *namų dievus* . . . Toks vienas jų namų dievas yra tas, kurį jie savo kalba vadina *Dimstapatis,* . . . Kitas yra jų namų dievas, kurį jie savo kalba vadina *Pagirnis*" (1604 m., Lebedys, 205).

*) Jo parengtos ištraukos, liečiančios senosios lietuvių religijos liekanas, buvo vėliau išverstos į lietuvių kalbą ir pasirodė pomirtinėje jo knygoje *Lietuvių kalba XVII-XVIII a. viešajame gyvenime* (Vilnius, 1976, Mokslas, sudarė V. Zaborskaitė).

Tuo metu viešpataujantis religinis sinkretizmas vertė pripažinti, kaip matome, dvi koegzistuojančias dieviškumo sferas: viešąją — krikščioniškąją ir privatinę — namų dievų gerbimo sferą. Šioje „namų dievų" srityje *Pagirnis*, pašalaičio observatoriaus nuomone, užima gana aukštą vietą: jis vienas, drauge su *Dimstapačiu*, minimas vardu ir detaliai aprašomas.

Lietuviškasis šio dievo vardas tėvui jėzuitui irgi jokių sunkumų nesudaro.

„Tas dievas, kaip aiškinama, pavadintas pagal girnų akmenį, kuriuo malami grūdai. Po jomis jie saugodavo jam skirtą, medine tvorele atitvertą buveinę" (*ibid.*).

Naminių dievų jau toks privalumas, kad jie gyvena ir pasireiškia globodami kiekvienuose namuose, kiekvienoje sodyboje, kartu, žinoma, neprarasdami savo unikalinės esmės: užtat ir rasdami, geru šimtu metų vėlesniuose tos pačios kronikos tekstuose, jau nebe *Pagirnį*, o *Deivus Pagirnius*, galime savęs klausti, ar iš Vilniaus atvykę misionieriai, vartodami daugiskaitą, norėjo pasakyti, kad kiekviena sodyba turėjo savo *Pagirnį*, ar kad kiekviename ūkyje galėjo būti ne vienas, o keli deiviai *Pagirniai*. Tai pagaliau dalyko esmės nepakeičia.

Grįžkime tad prie jų buveinės aprašymo:

„Juk Kuršo pasienyje iš pagonybės [laikų] yra išlikę *Deiviey Pagirniey*, tai yra dievai, kurie gyvačių pavidalu vis dar [tebe]išlenda iš savo kampų į vidų, nors dažnai leidžia laiką nematomi, taip įsispraudę į žemės gumulą, tarytum į skydą inkrustuoti [metaliniai] žiedai. Ta žemė laikoma moliniuose puoduose arba mediniuose induose, arba be indo po girnų verpstės skersiniu. Tiems, kurie *Žemei* arba *Demonui* neteikia nustatytos pagarbos — pražūtis tikra."**)

N.B. Turint galvoje, kad XVI a. lotyniškai ar lenkiškai rašą autoriai (Stryjkowski, S. von Herberstein, Lasicius) pastoviai duoda

**) Šio 1725-6 m. itin reikšmingo teksto lietuviškas vertimas (Lebedys, 212) sukėlė mums abejonių dėl savo tikslumo. Mūsų paprašytas, bičiulis B. Savukynas, suradęs originalą, pateikė čia duodamą naują vertimą, kuris žymiai skiriasi nuo „oficialiojo". Padėka jam.

lietuvišką *gyvačių* pavadinimą (*Givuoites, Giuotos*), meš irgi vengsime *žalčių* vardo, kuris gal pasiteisintų zoologiška, o ne mitine prasme.

Šis naujas tekstas, nors ir žymiai vėlyvesnis, bet redaguotas lietuvio jėzuito, geriau pažįstančio žmones ir jų papročius ir, svarbiausia, mokančio žiūrėti, pateikia gana svarbių papildymų.

Jis visų pirma leidžia nustatyti, kad girnos tuo laiku buvo įtaisomos trobos kampe ir kad *Pagirniai* gyvendavo namo kampuose. Tai patvirtina ir kito jėzuito, Kazio Grinkevičiaus, 1725 m. ataskaita, pagal kurią

„*Deywiey Pagirniey* pagonišku papročiu garbinami *kampuose*, o kur kitur lindintieji nėra garbinami“ (Lebedys, 212).

Ši, iš paviršiaus nereikšminga pastaba, itin įdomi, nes jinai atskleidžia vieną religinio galvojimo aspektą: garbinimo objektas — deiviai, kuriems gryčios kampe po girnomis yra įrengtas — ir „įšventintas“, kaip sakytų Praetorius — specialus naminis altorėlis; tie deiviai, tiesa, kartais „gyvačių pavidalu“ išlenda iš savo buveinės, bet jų nereikia maišyti su visur kitur galinčiomis gyventi gyvatėmis ar žalčiais. Lietuviai garbinę tad ne gyvates, kaip tai nenusimanančių dažnai rašoma, o deivius — arba, krikščioniškai išsireiškiant, *demonus,* — tik kartais priimančius gyvačių pavidalą.

Šių naminių altorėlių pats aprašytojas, atrodo, bus matęs didesnį skaičių ir, nepasitenkindamas paviršutiniu žvilgsniu, pastebinčiu tik „medinę tvorelę“ (1604 m. aprašyme), gerai juos apžiūrėjęs. Pirmutinė aprašyta ir turbūt ryškiausia šio altoriaus forma — tai molinis puodas, pripildytas žemės, kurioje įsirausęs gyvena mūsų deivis. Jis negali nepriminti tokios pat javų varpų puokšte pridengtos puodynės, kurioje prisilaikė gyvatė — tai, pagal S. Grunau, pagrindinis prūsų dievo *Patrimpo* (atitinkančio lietuvių *Andoją*) atributas (S. Grunau, in Mannhardt, 196).

Dar kartą perskaičius šį tekstą, ypatingai krinta į akis tai, kad toje šventoje buveinėję laikomos ne tik gyvatės, bet ir pati žemė, kurioje jos tūno; dar daugiau, kad pagarba atiduodama tiek *Žemei,* tiek ir *Demonui* (t.y. gyvatės pavidalu pasirodan-

čiam deiviui). Vadinamasis, gyvačių kultas glaudžiai susijęs su žemės kultu.

2. *Deivių Pagirnių kultas*

2-1 Maisto krikštijimas ir primicijos

Pirmutinė šių deivių kulto išraiška — jų iškilmingas maitinimas:

> „Ramygalos (Remigolensis) parapijoje taip pat buvo rasta žmonių, kurie iki šiol dar garbino namų dievus ir *pagonišku papročiu* juos maitindavo. Žmonės juos vadina *Deywiey Pagirniey*" (1724 m. Lebedys, 211).

Maitinimas nėra tad paprastas, kasdieninis, jis atliekamas „pagonišku papročiu":

> „. . . (tai) įsisenėjęs prietaras, vadinamas *Kielimey Stalu*, t.y. 'stalų iškilmės'. Gautos iš senosios pagonystės, jos nesikeisdamos laikosi ligi šiol. . .: kai nustatytu metų laiku skaniau vaišina savo pilvą, drauge *valgomu maistu vaišina demoną*. [Tokiu (pačiu) būdu maitina ir mirusiųjų vėles. Dargi net nuo seno priimta malda jie pakviečia vėles į puotą.] Demoną ir nekviestą jie peni, *bet kokiose vaišėse* pirmąjį kąsnį mesdami po stalu ar ant stalo, taip pat išpildami *pirmąjį šaukštą* iš kiekvieno patiekalo ar *pirmąjį gurkšnį* iš kiekvienos taurės. Atrodo, tas paprotys jiems liko iš pagonybės laikų, kai kadaise senieji lietuviai, garbindami gyvates kaip dievus, galvojo, kad gyvatėse slypi demonai (ir dabar jie dar prietaringi)". (1718 m., Lebedys, 208-9; laužtinius skliaustus įdėjome mes, norėdami ryškiau atskirti *Pagirnių* kultą nuo vėlių vaišių).

Šiame tekste galime išskirti du dalykus. Iš vienos pusės — kalendorines šventes, vadinamas *Stalų Kėlimu*, kurių metu specialiai pagerbiamas „demonas". Tokios rūšies šventę, pavyzdžiui, yra aprašęs Lasicius, nurodydamas, kad jos metu gyvatės buvo kviečiamos užšliaužti rankšluosčiu ant stalo ir pakrikštyti, t.y. paragauti kiekvieną valgį atskirai (tai paaiškina ir mūsų teksto abejojimą: „pirmąjį kąsnį . . . po stalu *ar* ant stalo"): šias apeigas mes kita proga esame įrašę į bendrą *Krikštų* iškilmių kontekstą (*D.Ž.*, 318). Iš kitos pusės, mūsų autorius kalba apie demonų-gyvačių penėjimą, pirmu kąsniu ir/ar pirmu gurkšniu „bet kokiose vaišėse", t.y. tiesiogiai

nesurištose su *Pagirnio* kultu (ir tada jau „demonas" maitinamas *po* stalu): šitokia nuolatinių privalomų *primicijų* apeiga, liudijanti *Pagirnio* dalyvavimą visose šventėse ir iškilmėse, rodo specialią, išskirtinę vietą, kurią jis užima lietuvių religiniame gyvenime.

2-2. Aukos Pagirniui

Pirmutiniame mūsų pasirinktame tekste, kuris lygiagrečiai pastato du namų dievus — *Dimstapatį* ir *Pagirnį* — nusakomos kiekvienam jų skiriamos aukos. *Pagirnio* atveju:

> „Jam kai kuriose vietose vyrai aukoja — tai daro tris kartus per metus — *paršą*, kai kuriose — *jautį*, o moterys — *gaidžius*.. Vyrų aukavime nevalia dalyvauti moterims, moterų, atvirkščiai, vyrams" (1604 m., Lebedys, 205).

Tokia tris kartus metuose besikartojanti šventė *Pagirnio* garbei atrodo iš pirmo žvilgsnio įtartina: nors *Pagirnis*, kaip jau matėme, ir yra vienas iš svarbiausių naminių dievų, vis dėlto aukų stambumas — paršai ir jaučiai — atrodo neproporcingas jo vietai dievų pasaulyje. Teksto teigimus galima priimti arba tiktai sakant, pavyzdžiui, kad *paršo* auka skiriama kartu ir *Pagirniui*, ir *Žemynai*, arba, *jaučio* atveju — kad *Pagirnis* tokiose iškilmėse laikomas didžiųjų dievų — ir visų pirma *Andojo* — pasiuntiniu ir tarpininku: neužmirškime, kad Dlugosz sąraše pirmutinį lietuvių dievą — suvereną romėniškai interpretuoja kaip *Aesculapą*, kurio simbolis ir yra gyvatė. Moterų aukas *Pagirniui* patvirtina ir kitas jėzuitų kronikos tekstas (1601 m., Mannhardt, 432): gaidį, tiesa, pakeisdamas višta, jis aprašo ne tik „mater-familias" pareigas šiame kulte, ber ir jų perdavimo procedūrą paveldėjimo keliu.

2-3. Pagirnis ir marti

Suprantama, kad jaunamartės, skirtos būti namų šeimininke, įvedimas į šeimą įmanomas tiktai visiems namų dievams, o visų pirma — *Pagirniui* pritariant:

> „. . . jie neliečiamu papročiu laiko, kad nuotaka ar jaunoji ne anksčiau prileidžiama valdyti namus, kaip paaukos tam dievui (=Pagirniui) *duonos kepalą* ir *rankšluostį*" (1604 m., Lebedys, 205).

Toks tradicinis aukojimas namų dvasioms, „padovanojant" joms rankšluostį arba juostą, jaunosios uždedamus ant vartų, ant šulinio, ant priekrosnio, ant šluotos ir t.t., prieš paskelbiant marčią šeimininke dar XX a. pradžioje buvo gyvas Dzūkuose (Slaviūnuas, *Svot. Dainos*, II, 585-6, paaiškinimai). Nemažiau charakteringas yra ir kupiškėnų vestuvėse rankšluosčio uždėjimas ant alaus ąsočio ir ant priežedos (Buračas, *Taut. Darb.*, 271): nors rankšluostis ir laikomas „dovana" aludariui ir virėjai, neabejotina, kad iš tiesų tai aukos namų dievams jau vien dėl to, kad, kaip asmeninė dovana, jis turėtų būti užmetamas apdovanojamajam ant pečių ar kaklo.

Šalia rankšluosčio (ar juostos), kurio kontraktualinis, rišamasis simbolizmas yra transparentiškas, mūsų tekstas atžymi ir kitą — *duonos kepalo* — auką. Tai ir vėl XIX a. pabaigoje kupiškėnų vestuvių aprašymuose paliudytas faktas:

> „Nuleidžiant kraičius jaunikio pusėn, kraičvežiams įduoda gražiai drobės stuomenin suvyniotą didelį *duonos kepalą* ir *statinaitę alaus*. Tai daro, kad marti su rūgštim nutekėtų vyro šalin. Kaip kupiškėnuose sako, 'marčios rūgštį veža' " (Buračas, *ibid.*, 254).

Šitoks *rūgšties* — arba *raugo* — atkeliavimas drauge su marčia į naują šeimą negali nepriminti iki šiol dar ryškiai neišdėstytų *Rugučio* (Stryjkowski), *Raugožemėpačio* (Lasicius) ar *Raugupačio* (Praetorius) funkcijų. Tai, kad kupiškėnai rūgštį veža dviejuose — duonos ir alaus — pavidaluose, visiškai atitinka Lasicijaus aprašymui, kur *Raugužemėpatis* minimas drauge su pirmuoju naujai atkimšto alaus gurkšniu („Nulaidimas") ir su pirmuoju iš krosnies išimtu duonos kepalėliu („Tasvvirzis"=paviržis). Tačiau tiek duonos, tiek ir alaus rūgštis yra kartu ir pačios *marčios rūgštis*: Chilinski Biblijoje (1660 m., LKŽ) rūgštis reiškia „giminę, prigimtį" („Dabokit, saugokitės rūgšties farizeušų ir rūgšties Herodo", Ch. Mr, 8, 15), prasmė, kuri gyva ir XIX a. („Ana tos pačios rūgšties. . . kaip josios motina" J.). Nenuostabu tad, kad kupiškėnai parvežtą marčios duonos kepalą deda į jaunavedžių lovą (Slaviūnas, *Svot. D.*, II, 583 past.). Šią gana grubią metaforą daug rafinuočiau išreiškia marčios rūgšties auka jos naujų namų dievui *Pagirniui*: jai

tarpininkaujant, nuotakos rūgštis įsilieja į bendrą giminės „rūgštį".

Kitas panašus tekstas liečia nuotakos santykius su *Pagirniu* pirmomis martavimo dienomis:

„Vaidoklių kieme, kai viena moteris, atitekėjusi iš kito kaimo ir nepažindama tų dievų (=*Pagirnių*), anksti rytą ėjo prie židinio, apsisukusi apie židinį gyvatė tol jos prie židinio neprileido, kol ji pagal senutės nurodymą miltų saujos dievų garbei nepapylė *po girnomis*" (1725-6 m., Lebedys, 212).

Pagirnis kaip namų dievas nepasitenkina jam priderančio kulto išreikalavimu: jis savo pareiga laiko bendrosios tvarkos šeimoje priežiūrą: namo dievo nepagerbusi ir jo nepriimta, marti neturi teisės prisiliesti prie šventosios *Gabijos*.

(Rem. ad usum internum

Recenzuodamas J. Lebedžio knygą (*Draugas*, 1978.9.30), J. Balys, su pasitenkinimu konstatavęs, kad, naujų duomenų šviesoje, *Deivių Pagirnių* funkcijos pasidarę „aiškios" (sic!), siūlo savą, originalią šio dievo pasireiškimo interpretaciją: „Iš vis atrodo, kad po girnomis buvo laikomos to 'namų dievo' *statulos* ar *lėlės*, kurias misionieriai naikino. Tai panašu į estų *Peko*, vaisingumo dievą, kurio stabai-lėlės irgi ilgai išsilaikė žmonėse".

J. Balys, pakartotinai kitus kaltindamas „tautosakos lavonų gaminimu" (*Draugas*, 1982.12.31), patsai, kaip matome, pasitenkina tik „tautosakos lėlių" gamyba. Kaip jisai pats sako: „Iš didelio rašto. . .")

3. *Pagirnis ir Žemyna*

3-1. *Pagirnis — Ceres*

Iki šiol nagrinėti jėzuitų kronikos tekstai pateikia gana aiškų dievo *Pagirnio* portretą: tai dažniausiai visai nematomas „demonas", įsirausęs į moliniame puode ar mediniame inde laikomą žemę, kartais atpažįstamas pagal tos žemės paviršiuje susidariusias rato formos figūras, o kartais net matomas, kai jis išlenda iš savo altoriaus gyvatės pavidale.

Tačiau iki šiol turimiems mūsų nagrinėjimo rezultatams prieštarauja — bent iš paviršiaus taip atrodo — kitas, Kražių Jėzuitų kolegijos suredaguotas tekstas:

„Jie garbindavo įvairius dievaičius, primenančius senovės prasimanymus: *Žemėpatį* (Zemopati), kurį galėtumei pavadinti žemės Plutonu, jei persikeltumei į senuosius laikus, *Andeinį* (Andeini) — Neptūną, *Beaukurį* (Bieaukuri) — vaisių saugotoją, *Pagirnį* — Cererą, *Užpelenį* (Vspeleni) — namų židinio dievą, lyg Vestą, ir kitus panašius" (1611 m., Lebedys, 208).

Iš pirmo žvilgsnio šis tekstas, atrodo, labai skiriasi nuo kitų, iki šiol liudininkais turėtų dokumentų ir, būtent, savo neaiškiu pobūdžiu: tuo tarpu kai ligšiol cituoti tekstai tesirūpino vien labai aiškiai lokalizuotu namų dievu *Pagirniu* (šalia jo kartais pridėdami to paties rango dievą *Dimstipatį*), Kražių tekstas *Pagirnį* įrašo į platesnį, jau ne vien tik namų dievų, sąrašą, šalia jo minėdamas *Andeinį* (=Andoją) ir *Beaukurį* (greičiausiai *Vėjopatį*). Iš kitos pusės, autoriaus duodamos *interpretationes romanae*, kaip paprastai, priimtinos atsargiai. Užtat, apsiribojant tiesioginiai mus liečiančiu *Pagirnio* klausimu, galima pasakyti, kad *Pagirnio* identifikavimas su žemės deive *Cerera* yra, žinoma, nepriimtinas, bet toks *Pagirnio* ir *Žemynos* sugretinimas mūsų nestebina: po girnomis įrengtame altoriuje randame juk ne tik deivį — „demoną", bet ir žemę.

3-2 „Ziame meldžiama"

Ryšius tarp *Pagirnio* ir *Žemynos* patikslinti padeda kitas geru šimtu metų vėliau užrašytas tos pačios kronikos tekstas. Jį jau esame citavę, besiaiškindami *Deivių Pagirnių* buveinę (V. supra 1-1). Citatos paskutinis sakinys aiškiai nusako, kad žmonės pagarbą turi atiduoti ne vienai, bet *dviem* altorėlyje reprezentuojamoms dievybėms: *Žemei* ir *Demonui* (=Pagirniui).

Papasakojęs apie jaunamartės neprileidimą prie židinio ir jos atliktą miltų saujos auką, ataskaitos autorius teigia:

„Kitame kaime Balte Holauky vienas neturįs įpročio garbinti dievus (=Deyvios) žemdirbys išsinuomojo nuo dievus garbinančio žmogaus lauką, apsėjo jį ir parsivežė į klojimą javus, *pilnus daugybės gyvačių*. Besiaiškinant tos neįprastos keistenybės priežastį, dievų tarnas pasakė, jog tai įvykę dėlto, kad *žemę, į kurią sėjo*, nepagerbė tinkama dovana. Todėl jam buvo liepta iš

parveżtų į klojimą javų truputį išbarstyti po lauką. Kai jis tai padarė, gyvatės išnyko. Mat, reikia žinoti, kad *ten, kur šie garbinami dievai žemėse guli,* visi laukai vadinami *'Ziame Meldžiama"* (1725-6, Lebedys, 212).

Šį svarbų tekstą reikia plačiau paaiškinti.

Visų pirma pats tekstas, jį įsiskaičius, atrodo gana keistai: skirtas *Deivių Pagirnių* veiklos išaiškinimui, jis pamažu keičia savo pobūdį ir galop tarnauja *Žemynos* kultui aprašyti. Dar daugiau, šis *Žemynos* kultas neatskiriamai susijęs su vadinamuoju „gyvačių kultu": tik tuose namuose, kur yra įrengtas mūsų jau gerai pažįstamas altorėlis, „visi laukai" (t.y. visa „žemė") tada vadinami *Žiame Meldziama,* kitaip sakant, laikomi pašvęsti *Žemynos* globai.

Tuo būdu aiškėja, kad po girnomis įtaisytas žemės puodas ir jame apgyvendinta gyvatė yra tiktai simboliai — metonimai, atstovaują aukštesnio rango dievybėms: altoriuje laikoma žemė reprezentuoja *Žemę Meldžiamą,* kuri turi būti pagerbiama ne tik namuose vykstančiomis apeigomis, bet ir kitur ir kitais atvejais, pavyzdžiui, sėjos iškilmių metu; tą pat galima pasakyti ir apie *Pagirnį*: jei jis kartais ir pasireiškia gyvatės pavidalu, nereikia užmiršti, kad jis yra „sievų siuntinėlis" (*DŽ*) ir kaip toks gali dalyvauti visose svarbiose ceremonijose. Net ir jo vardas — *Pagirnis* tėra tik jo suasmenintas epitetas, nurodantis jo gyvenvietę: kaip iš tiesų šis dievas — ar „demonas" — vadinasi, dar neaišku.

Toks glaudus abiejų dievų sugyvenimas išaiškina ir gausių maldelių, naudojamų užkalbant nuo gyvatės įkirtimo, turinį. Maldelėse kreipiamasi į „Motinėlę Žiemynėlę" (*T. Darb., IV, 179), į „Žemę Žemynėlę" (Mansikka, 79), prašant, kad jinai atitrauktų „žemės pyktį", kad atleistų už nusikaltimą, jos tinkamai nepagerbiant (pavyzdžiui, kaip matėme, sėjos metu). Mūsų nusistatymas vartoti žodį gyvatė*, o ne *žaltys*, tuo būdu pasiteisina: matyti, kad yra „gerų" gyvačių, glūdinčių po girnomis ir „piktųjų", kurias *Žemyna* siunčia „netikėlius" ir „bedievius" bausti.

3-3. Primicijos

Prieš baigiant šią *Deivių Pagirnių* apžvalgą, reikia dar kartą grįžti prie mums itin svarbaus — galutinai nustatančio *dviejų* dievybių buvimą altorėlyje — teksto. Jo paskutinius sakinius (B. Savukyno dėka) pateikiame visų pirma lotyniškame originale:

„. . . cui Terrae an Daemoni nisi certus praestatur cultus, certus interitus. Colitur am(bo) potissimum primitijs Cibi et potus".

Šio teksto pradžia mūsų jau buvo cituota (v. *supra*). Antrąjį sakinį (kurį Lebedžio knygos vertėjas buvo visai praleidęs) papildomai išverčiame:

„. . . tiems; kurie *Žemei* arba *Demonui* neteikia nustatytos pagarbos — pražūtis tikra. *Abu jie* tinkamiausiai pagarbinami valgio ir gėrimo primicijomis" (t.y. paaukojant valgio ar gėrimo pirmuosius trupinius ir lašus).

Tekstas aiškus ir neabejotinas: pas kiekvieną valstietį namuose įrengtame šeimyniniame altoriuje garbinami du dievai: *Žemyna* ir *Pagirnis*. Kiekvienos šventės metu šios dievybės pirmiausiai pagerbiamos, paaukojant joms pirmąjį kąsnį ir pirmąjį gurkšnį.

II. ŽEMYNA, ŽEMELUKAS IR ŽEMĖPATIS

1. Žemyneliavimas ir palabinimas

Pagirniui ir *Žemynai* atiduodama pagarba primicijų forma įdomi jau vien todėl, kad jos atitinka maždaug tos pačios epochos Prūsų Lietuvos etnografo Praetorijaus smulkiai aprašytas panašias apeigas, kurias jis lietuviškai vadina *žemyneliauti* (zemynelauti) ir *palabinti*, kartu duodamas joms ir lotyniškos kilmės įprastus pavadinimus — *Libation* ir *Benediction* (Mannhardt, 561-2 passim): tai ceremonijos, kurios skalvių ir nadruvių (t.y. lietuviškų Prūsijos genčių) privalomai atliekamos, pradedant kiekvienas šventes ar vaišes. Šių apeigų, užrašytų tiek katalikiškoje, tiek ir protestantiškoje Lietuvoje,

sugretinimas mūsų nestebina: nežiūrint galimų, didesnių ar mažesnių variacijų, jos atspindi, kad ir degraduotą, vieną ir tą pačią senovės religiją.

Pastoviu, bendru vardikliu jėzuitų aprašytoms primicijoms ir Praetorijaus ceremonijoms neabejotinai yra *Žemynos* kultas: tuo tarpu kai jėzuitų kronikų centriniu personažu pasirodo *Pagirnis* — o *Žemynos* rolė ten tik pamažu išryškėja; Praetorijaus aprašytas *žemyneliavimas*, gėrimo nuliejimas ant žemės, tuo būdu „aptarnaujant *Žemynėlę*", aiškiai rodo, kad Rytprūsiuose dominuoja moteriška žemės deivės figūra. Po to sekęs *palabinimas* — likusio gėrimo palaiminimas, laikant „kaušelę" rankoje, akis pakėlus aukštyn ir tariant padėką dievui (ar Dievui?) už sveikatos išlaikymą ir gausių dovanų davimą, atrodo nepakankamai aiškus. Sunku kol kas pasisakyti, ar jis yra tik *Žemynos* kulto dalis, ar, atvirkščiai, tai yra autonomiškas tikriniu vardu nepaminėto, kito dievo pagerbimas.

2. Žemelukas ir Žemėpatis

Pretendentų užimti šio dievo vietą netrūksta jau vien dėl to, kad *Žemyna* Praetorijaus aprašymuose nuolat sutinkama vieno ar kito vyriškos lyties su žeme surišto dievo draugijoje. Ir iš tiesų, peržiūrėjus visas Mannhardt'o pateiktas *Deliciae Prussicae* ištraukas, galima konstatuoti, kad *Žemynos* vardas įvairiomis formomis (*Žemele, Žemyne, Zemyna, Zemynele, Zemynylēna*) ten pasikartoja 8 kartus, tačiau izoliuotas sutinkamas tik vieną kartą. Atvirkščiai, *Žemyna* pastoviai randama vieno ar dviejų vyriškų dievų draugijoje: vieną kartą sykiu su *Žemėpačiu*, du kartus su *Žemeluku* ir keturis kartus su abiem:

Žemėpačiu (Zemepattys, Zempattys) ir

Žemeluku (Zemelukas, Zemelukis, Zemeluksztis, Zemelukytis, Zemynelis),

o vieną kartą net su

Žemininku (Zemenikas), greičiausiai pasiskolintu, via Guanini, iš Stryjkowski.

Taigi, atsižvelgiant vien į teonimus — o ne į pačių dievų funkcijas — atrodo, kad vietoje vieno dievo, galinčio atsirasti

šalia *Žemynos*, turime reikalą net su dviem su žeme surištais dievais.

Šią bylą galutinai sukompromituoja pats Praetorius visuose trijuose teonimuose įžiūrėdamas tiktai vieno ir to paties dievo vardo variantus:

> „*Zemepatys* oder *Zemeluks*, item *Zemenikas*, ist ein Herr der Erden" (Mannhardt, 544).

Kitoje vietoje, skaitant jo duotą „žemės dievų" sąrašą:

> „*Zemepattys*, *Zemyne* oder auch *Zemele*, *Zemeluksztis*, *Pufszitis" (ibid.*, 532),

taip ir neaišku, ar, neskaitant *Puškaičio*, lieka dar du, trys, ar keturi žemės dievai. Kiek toliau, labai rimtai ir patikimai pastebėjęs, kad jo laikais nei nadruviai, nei jų kaimynai žemaičiai *Padrympus* bent jau tokiu vardu nebegarbina, jis nurodo, kad jo vietoje, neskaitant *Zeminele* ir *Zemelukis*, atrodo garbinamas dar *Waisgautis* (pasiskolintas iš Lasicijaus). Dar toliau (*ibid., 541), pakartotinai pabrėžiama, kad jis nori minėti tik jo metu pas nadruvius, skalvius, žemaičius ir iš dalies lietuvius sutinkamus ir žinomus dievus, šį naują dievų sąrašą jis pradeda: „Zempattys, Zemelukytis, Zemyne* seu *Zemele*. . ."

Šis paskutinis paliudijimas leidžia manyti, kad *Žemėpatis* ir *Zemelukas* gali būti laikomas dviem savarankiškais dievais. Tačiau jų funkcijų skirtumą galutinai nustatyti padeda vienas svarbus jo poskyris: tai ketvirtos knygos, II-o skyriaus 23 paragrafas, aiškiai nusakantis *Žemėpačio* veiklos sferą:

> „Zemepatys (oder Zemeluks, item Zemenikas) ist ein Herr der Erden, wiewohl sie ihn restringiren bloss auf das Gehöft und Wohnstätte. Also hat ein jeder Wird seinen *Zemepatys*, der das Gehöft und die ganze Wohnstätte bewahret und regieret. Dem zu Ehren wird ein Fest im December gehalten (Mannhard, 544).

Žemėpatis yra tad, be jokių abejonių, sodybos ir gyvenvietės globėjas. Prie jį liečiančių apeigų grįšime vėliau: Praetorius skiria jo šventei smulkų aprašymą.

Šitaip apibrėžęs, siaurąja prasme, „žemės", t.y. ūkininko nuosavybės, kurios viešpačiu yra *Žemėpatis*, sąvoką, Praetorius

grįžta prie *Žemynos* funkcijų apibūdinimo: trumpai paminėjęs, kad jinai laikoma *Žemėpačio* seserimi, jis pažymi, kad jai „priskiriama galia, kurios dėka žemė darosi vaisinga" (*ibid.* 544). Tai, ką senieji autoriai priskirdavę *Podrympo, Pilwitto, Pergubrio, Gurcho* veiklos sričiai, šių dienų nadruviai priskiria „dem *Zemelukei* und der *Zemynelen* bey" (*Žemelukui* ir *Žemynėlei*). Praetorius tęsia: „Darumb sie bei allen Festtagen und Solennitäten beehret wird" (užtai jinai pagerbiama visose šventėse ir iškilmėse).

Šis pastarasis tekstas, kaip matome, suglaustai rodo pagrindinę Praetoriaus išvedžiojimų kontradikciją: iš vienos pusės, jis negali nepripažinti teologiniame plane *Žemynos* ir *Žemeluko* „poros" buvimo (nors mums jis aiškus, prisimenant *Žemės* ir *Pagirnio* „sugyvenimą"); iš kitos pusės, ritualiniame plane jam težinomas tiktai *Žemynos* kultas, ir apie *Žemeluką* jis jau beveik nieko negali pasakyti. Apie jį vieną, be ryšio su *Žemyna*, jis, tiesa, papasakoja tikrą atsitikimą (Mannhardt, 533) apie tai, kaip jis su vienu draugu slapta klausėsi moteriškės, užsiimančios „Teufelskunst", maldos į šį dievaitį, kurio ji prašė, kad jis leistų sužinoti, kur surasti tariamai jaučius pagrobusį vagį. Iš šio aprašymo tegalima sužinoti tik tai, kad burtininkė pati nuoširdžiai tiki į *Žemeluko* visažinojimą: bet kadangi Praetorijaus draugui niekas jaučių nebuvo pavogęs, tai ir *Žemelukas* jai niekuo negalėjo padėti. Tai tik patvirtina mūsų nuomonę, kad *Žemeluko* funkcijos nieko bendra neturi su *Žemėpačio* galios sfera, o atvirkščiai — primena Didžiojoje Lietuvos kunigaikštystėje tuo metu gerbiamo *Pagirnio* vaidmenį. Iš viso susidaro įspūdis, kad gyvačių kultas Nadruvoje ir Skalvoje tuo metu — t.y. XVII a. viduryje — arba jau buvo išnykęs, arba bent Praetorius apie tai nieko nežinojo: jo aprašymai, liečią gyvates (Mannhardt, 546-8), skirti beveik išvien Žemaičių — o ne skalvių — papročiams ir tikėjimams paaiškinti, bet ir ten jos pasirodo vien kaip laimę ar nelaimę atnešančios, ir jokiu būdu ne dieviškos būtybės. Šia prasme jo tekstas nedaug kuo skiriasi nuo XIX a. galo folkloristų aprašinėjimu.

Šios menkos žinios apie *Žemeluką* — kurio funkcijas mes

vis dėlto galime atstatyti pagal jo vardo išvestinę iš „žemės“, pagal jo nuolatinį minėjimą drauge su *Žemyna*, pagal jo visažinojimą ir, žinoma, pagal jo palyginimą su *Pagirnio* vieta šalia *Žemynos* — kontrastuoja su „sodybės“ dievo *Žemėpačio* šventės detaliu aprašymu. Nesutikdami su dauguma lietuvių mitologijos tyrinėtojų, mes aiškiai išskiriame edvi autonomiškas dievybes: *Žemeluką* ir *Žemėpatį*.

III. DIMSTIPATIS

1. Naujas sodybos valdovas

Žemėpačio kaip „sodybės“ dievo atitikmeniu — o gal net ir sinonimu — kokiu šimtu metų anksčiau jėzuitų aprašymuose pasirodo *Dimstipatis*, įvedamas drauge su *Pagirniu*, kaip vienas pagrindinių *namų* dievų. Pirmoji šio sudėtinio žodžio dalis — *dimstis* — savo reikšme palengvina, bent iš pirmo žvilgsnio taip atrodo, tokią identifikaciją: jeigu žodį „žemė“, įeinantį į *Žemėpačio* morfologiją, galima paaiškinti kaip „žemės plotą, priklausantį vienam ūkininkui“ (t.y. maždaug 20 dešimtinių jau nuo Lietuvos Statuto įvestos žemės reformos), tai *dimstis*, pagal *LKŽ*, atitinka, visų pirma, abi tautosakoje plačiai vartojamo „dvaro“ reikšmes:

(a) Kiemas, sodyba:

Anksti rytą kėliau, dimsties vartus vėriau (KlVD 232)

(b) Ūkis, dvaras:

Nuėjo į kokią dimstį (dvarą) ir tapo ten užvaizdu (Vydūnas)

Šią bylą galutinai užbaigti trukdo tiktai vienas, bet stambus sunkumas: jėzuitų ataskaitose *Dimstipatis* pabrėžtinai laikomas ne sodybos — kaip ką tik duotuose pavyzdžiuose matome — o dūmų ir ugnies valdovu:

> „. . . Larem pagani *Dimstipam* vernis suis dictum, *fumi focique dominum* colebant;. . .“ (Rostowski/anno 1583/ in *Mannhardt*, 435).

Tai patvirtina ir kitas, dvidešimčia metų vėlesnis aprašymas:

„Toks vienas jų namų dievas yra tas, kurį jie savo kalba vadina *Dimstapatis*; apie jį yra įvairių nuomonių: vieni sako, kad jis esąs *ugnies dievas*, kuris saugoja namus nuo ugnies;. . ." (Lebedys (1604), 205).

2. *Dimstis ir sėnis/sienis*

Reikalai susikomplikuoja, radus *LKŽ* dar vieną, papildomą žodžio *dimstis* reikšmę — „prieangis", istoriškai, atrodo, žymiai ankstesnę už „kiemą" ir „dvarą" ir paremtą Bretkūno Biblijos vertimo pavyzdžiais, kur paraštėje jis dar paaiškintas kitu senu žodžiu *sienis*.

Kaimo architektūros istorikų — čia turime galvoje K. Jablonskį (*Liet. Kultūra ir jos veikėjai*, 27-9) ir jo tezęs vysčiusį V. Butkevičių (*Lietuvos valstiečių gyvenvietės ir sodybos*, V. 1971) — nuomone, seniausias gyvenamojo pastato Lietuvoje tipas — tai *namas/numas*, žemaičiams, bet, kaip matysime, ir nadruviams būdingas keturkampis, su atviru ugniakuru pastatas, niekuo nesiskiriąs nuo Lasicijaus aprašytų „lūšnų, vadinamų bokštais (magalia quae turres appellant)" (*De diis*, 38). Atrodo, kad šis tipas bus plačiai išsilaikęs iki XVI a. galo, tuo tarpu kai Praetorijaus *Deliciae* rodo Prūsijos lietuvių gentyse jau toli pažengusią evoliuciją. Pagal jį, grįžtant prie jau mūsų minėtos šventės *Žemėpačio* garbei, dvi sakralinės erdvės yra galimos: arba „Der Wirt zapft sich selbst ein Töpfchen Bier voll und geht in die *Namus* (acc. plur.), d.i. ein offen Haus ohne Ofen, Rauchhaus. . . Hat er solche *Namus* nicht, so verrichtet er es in seiner Stube, da er auf die Erde drei oder vier brennende Lichte setzt" (Mannhardt, 578). Kitaip sakant, arba *namai-/namas*[sing. ir pl. formos pastoviai maišomos lietuvių kalboje gyvenamiems pastatams pavadinti: *troba/trobos, stuba/stubos, sėnis/sėnys, rūmas/rūmai*] išsaugojami kaip pastatas ir išlaiko savo sakralinį charakterį, nors ir panaudojami praktiškiems tikslams; arba, jų nebesant, religinės apeigos vyksta pačioje stuboje. Šitokią evoliuciją patvirtina ir *Lietuvių Kalbos Atlasas*, kurio žemėlapis Nr. 13, skirtas tvarto pavadinimų geografinei distribucijai atžymėti, užregistruoja žodį *namas* prasme „tvar-

tas" išsibarsčiusį visoje „aukštaitiškoje" Žemaitijos dalyje, tarp Dubysos ir Nevėžio.

Pažymėtina tačiau, kad *Žemėpatis* kaip *Namų dievas* ir vienu, ir kitu atveju — jam pagerbti apeigos vyksta arba specialiuose *Namuose*, kur rusena amžina ugnis ir kurie tarnauja kaip rūkykla, arba stuboje; ir tada jam simboliškai skirta erdvė atribojama kampuotai uždegtomis šviesomis — yra glaudžiai surištos su *ugnimi*, taip pat kaip ir mūsų nagrinėjamas *Namų dievas* — *Dimstipatis*.

Tokioje stuboje atliekamos apeigos nėra pakankamai lokalizuotos, kad būtų galima aiškiai nustatyti šios simboliškos erdvės ryšius su mūsų *dimstimi* „prieangiu". Tačiau maldos į *Žemėpatį*, prašant, kad jis ir namus, ir sodybą „vor allem Schaden, besonders vor Feuer bewehret" ir dar aiškiau — kad jis *šventajai ugniai* („dem heiligen Feuer") neleistų daryti žalos (Mannhardt, 579), rodo, kad *Žemėpatis* erdvės atžvilgiu yra surištas su *Gabija*, „šventąja ugnimi".

Norint suprasti šį ryšį, reikia, mūsų nuomone, grįžti prie senosios architektūros problemų. Nevisiškai sutinkant su gana griežtais teigimais, kad žemaitiškų ir lietuviškų *numų/namų* tipą pakeitė slavų ir vokiečių įtakoje pasklidusi *gryčių* ar *stubų* statyba, galima, kaip mums atrodo, ne be pagrindo palaikyti ir progresyvios lietuviškos architektūros vidujinį vystymąsi. Pirmasis argumentas yra leksikologinio pobūdžio — neužmirškime, kokią reikšmę istorinė semantika vaidina M. Bloch prancūzų ir K. Jablonskio lietuvių feodalinės sistemos rekonstrukcijoje — tai Liet. K. Atlaso užregistruotas dar šių dienų faktas, kad *numas* reikšme „prieangis" iki šiol yra išsilaikęs Klaipėdos apylinkėse, o *namelis/namiokas* „prieangis" — Švenčionių rajone: tai leidžia manyti, kad *namas* „prieangis" priklauso bendram visos Lietuvos substratui.

Klausimas tad kyla: kas gi yra tas „prieangis", senovės lietuvių vadinamas *namas, dimstis, senis/sienis*? Ar nėra tai viso gyvenamojo pastato centras, prie kurio, prabangai vystantis, buvo prisegti į vieną pusę — „prastasis", į kitą — „gerasis" galai? Ar tai ne vieta, kurioje, aukštomis sienomis apsaugotame kamine, buvo laikoma niekad negęstanti *ugnis*, kurios *dūmai*

buvo nukreipiami į rūkyklą? Šitoks vaizdas neabejotinai susidaro, skaitant V. Butkevičiaus XIX a. gyvenamųjų pastatų aprašymus, kur pastebima, kad pamažu ši tarpinė, tarp abiejų „galų", patalpa, dažnai išlikdama kaminu, būdavo atidalinama, vienoje pusėje į ūkinį kiemą, atskiriant *priemenę* (su visais jos sinonimais), o kitoje pusėje — į gražųjį kiemą — *senį/sienių (priesenį)*.

3. Sėnis ir Sėnoja

Lituanistams — kalbos istorikams ir dialektologams — palikdami išaiškinti žodžio *senis/sėnis/-ius sie(d)nius* variacijas, užrašytas *Lietuvių Kalbos Atlase* (T.I) ir *LKŽ*., liekame įsitikinę jo lietuviškumu ir senumu. Jei *Atlase* — šalia *prie-sėnio*, padaryto pagal *prie-angį, prie-menę, prie-butį* ir t.t. — *seniu/sėniu* vadinamas dažniausiai „gerasis" prieangis, tai *senis* žinomas ir „vienišo pastato", „namelio" prasme (Ruhig: sēnys „Jagdhaus"; *sienelė*, Gervėčiai, Trakai ir *Liet. Dainų Katalogas* I, 200), tuo tarpu, kai Sirvydo žodyne (1713) jis daugiskaitoje reiškia „didziamame, giwenimas didzunu". Tai argumentas prieš vyraujančią nuomonę, kad lietuviai, po *numo* „bokšto", jau nebeturėję savitos architektūros. Štai pora šio žodžio XVI ir XVII a. vartosenos pavyzdžių:

— 1589 m. hegzametru eiliuotame liaupsinime, skirtame Žygimantui III, įžengiančiam į Vilnių, metaforine prasme sakoma:

„adant Sęnisna Lietuvos ineytu Triumphi";

— 1677 m. Belarmino katekizme (in *Liet. Kl. Istor. Gram.* II, 279), poemoje, pavadintoje *Angelus Pastoribus*, taip eilėmis išsireiškiama:

„WieSpats garbos umzynos
Teypo nuSiziaminos
IzStatitu Sieniu netureio
Gimis oloy vnt weio
EdzioSa guleio".

Taigi, architektūrinio termino *senis/sėnis*, pl. fem. *senys*, prasmės išdėstymas bendromis linijomis paralelus žodžio

namas distribucijai, su tokiu tik skirtumu, kad, vartojamas daugiskaitoje, jis įgyja greičiau poetišką ir aristokratišką toną.

Atidžiau skaitant etnografinius tekstus, nelauktai tenka konstatuoti *priesėniu* vadinamos patalpos specifinę reikšmę namo erdvės funkciniame išdalinime: štai, pavyzdžiui, bedaliui bernui už algą pažadėtas, bet, deja, pamažu dylantis *didžiulis akmuo* (=*Laimelė*, pagal mūsų aiškinimą in *Apie dievus ir žmones*) dėl nesuprantamų priežasčių paguldytas *priesėnyje*; kitu atveju, jau baigdamas visus savo nuotykius, bet dar besirasdamas vilko pilve, Nykštukas priverčia vilką atnešti jį į tėvų namus ir, būtent, į priesėnį, kur, vilką nudobus, jis išsilaisvina ir pagaliau nusiėmęs savo „namuką" (placentą), galutinai gimsta. Taigi, *priesėnis* — ar *sėnis* — pasakotojui to jau nebesuprantant, vis dar iš seno laikomas ypatinga, pašvęsta namo patalpa.

Šią bylą papildo V. Krėvės-Mickevičiaus paliudyta (*Tauta ir žodis*, IV, 504-8) „namo pamatų deivė" *Sienoja*, kurios autentiškumu dėl Krėvės romantinių nuotykių vienu metu buvo kiek suabejota, bet kurios rimtumą ir „Volkstümlichkeit" garantuoja suomių folkloristas Mansikka: ir iš tiesų, namus statant, jos garbei aukojama, pakasant po namo pamatais viščiuko galvą, kas atrodo pakankamai „liaudiška": tokios apeigos atitinka dažnus padavimus apie pilių ar miestų įkūrimą ir su juo surištas net gyvas aukas. Viena aišku: ši dievaitė etimologiškai nesurišta su slaviškos kilmės (?) *sienomis*, jinai ne *Sienoja*, o *Sėnoja* — gyvenamojo namo pamatų deivė.

4. *Dimstipatis ir Žemėpatis*

Susumuojant šią architektūrinę digresiją, galima pasakyti, kad namų dievui pagarba maldomis ir aukomis buvo atiduodama dviejose sakralinėse erdvėse: arba atskiroje patalpoje, vadinamoje *namu* (namais), arba naujame „moderniškame" pastate, kurio centre buvo didelis kaminas su ugniakuru viduryje, su durimis į vieną (ar į abu) prieangį (-ius), vadinamą, pagal geografinę padėtį, tai *namu*, tai *sėnimi* (ar priesėniu), tai *dimstimi*. Nesunku įsivaizduoti, kad toks senoviškas namas

— „bokštas" ar gyvenamojo namo centre iškilęs kaminas, saugantis namus nuo ugnies, galėjo būti atpažįstamas kaip *Namo Dievo* buveinė, kad prie jo nusidriekianti priemenė buvo laikoma pašvęsta vieta, kurioje būdavo atliekamos jo garbei apeigos. Taigi *Dimstipatis* ir yra visų pirma *dimsties* „prieangio", o tik paskiau — kiemo „vietos prieš įeinamąją angą" ir pagaliau — visos sodybos dievas.

Rem. P. Skardžiaus (*Daryba*, 330) siūlymas šaknį *dim* — sugretinti su gr. *demo* — „statau" ir slav. *dom* „namas" yra galimas, nors ir nebūtinas. *Dimstis* prasmės atžvilgiu mums atrodo rištinas su priemenės plaktos aslos plokštumo sąvoka, priklausydamas tai pačiai šeimai, kaip ir *dimsoti* „gulėti išsitiesus, bimbsoti" (*LKŽ*:Gs) ir *dim-plintis* „gultis aukštielninkam" (*LKŽ*:J) cf. *plintis* su *plisti, plinta* „skleistis, plėtotis".

Šio įrodinėjimo reikėjo — nekalbant, žinoma, apie itin įdomias kaimo architektūros ir leksikologijos problemas — kad paremtume išeities hipotezę, būtent, kad *Žemėpatis* ir *Dimstipatis* yra du vieno ir to paties dievo vardai, ir tuo tikslu išaiškinant pagrindinę, jiems abiems būdingą anomaliją: kaip ir kódėl *„ugnies ir dūmų valdovas"*, nebūdamas tiesiogiai ugnies dievu, o tik jos globėju, gali būti laikomas ir namo, ir sodybos, ir pagaliau visos ūkininko valdomos „žemės" dievu. Keletas apeiginių paliudijimų patvirtina tokią identifikaciją.

(1) Abiems dievams charakteringa auka — abiejų lyčių vištų pora: „ein Hahn und eine Henne vor einer Farbe (aber nicht rot) und von einer Brüte hingebracht", — precizuoja Praetorius (*ibid.*), kuriam atliepia jėzuitų pranešimas: „huic oblato *gallinaceorum pari* litabatur" (*Mannhardt*, 435).

(2) Abiejoms apeigoms būdingas ritualinis valgis turi būti suvalgomas tuoj pat (blogiausiu atveju — sekantį rytmetį): „ein jeder aber muss sein Brod aufessen", — sako Praetorius, o tėvas jėzuitas priduria: „Cavebant interim diligenter, ne quid de omni suo convivio in diem insequentem esset reliqui" (*ibid.*).

(3) Šis aukai pašvęsto maisto suvartojimas ėjo taip toli, kad visi likučiai turėjo būti sunaikinami ugnyje: „kaulus sumeta į

židinį, paaukoję *Dimstipačiui* (Lebedys, 205); „nam id religioni habebatur: quin aquam etiam, quae lances essent elutae, igni absumi oportebant" (Rostowski, 1585, in *Mannhardt*, 579).

IV. ŽEMININKAS

Toks gana įtikinantis *Žemėpačio* ir *Dimstipačio* identifikavimas neleidžia užmiršti dar vieno, tai pačiai sferai priklausančio dievo — *Žemininko*. Praetorius, kaip jau sakėme, jį vieną kartą mini, sutapatindamas su *Žemėpačiu* ir *Žemeluku* (Mannhardt, 544), tačiau tai ir yra vienintelis mums žinomas jo paliudijimas Prūsų Lietuvoje. Atrodo, kad tai bus greičiausiai Praetorijui žinomo ir jo skaityto Stryjkowski prisiminimas: jų sugretinimą palengvino bendra abiem žodžiams šaknis — *žemė*.

Iš kitos pusės pabrėžtina, kad Stryjkowski yra iš esmės vienintelis *Žemininko* buvimo, jam skiriamo kulto akivaizdus liudininkas: pirmą kartą pasirodęs Guagnini pasisavintame jo lotyniškame veikale *Sarmatia europea* (1578), šis teonimas gana plačiai, skirtinguose kontekstuose minimas paties Stryjkowskio parašytoje *Kronika polska, litewska*. . . (1582) ir kiek vėliau jau persirašomas Lasicijaus.

Žemėpačio ir *Žemininko* laikymas dvejais panašiais vieno ir to paties dievo vardais paremia daug duomenų:

(a) Abu jie vadinami *žemės dievais: Žemėpatį* žemės dievu laiko ne tik Praetorius, bet ir jėzuitų 1611 m. raportas, interpretuodamas jį kaip „žemės Plutoną" (*Lebedys*, 208), t.y. žemės teikiamų turtų valdovą; *Žemininką* pažodžiui žemės dievu vadina Stryjkowski (*Mannhardt*, 330).

(b) Kad *Žemėpatis* — *Žemininkas* nėra tačiau žemės bendrąja prasme, o tik žemdirbio valdomos žemės dievas, rodo jau ir tai, kad ir *Žemėpatis*, ir *Žemininkas* laikomi *namų dievais*.

(c) Kad šio dievo mitinė sfera yra ne archaiškos *Gea*, o *Demeter* — *Žemynos* lygmenyje paaiškėja iš to, kad *Žemėpatis* laikomas *Žemynos* broliu, panašiai, kaip graikų mitologijoje į *Ploutos* žiūrima kaip į *Demeter* sūnų.

(d) Būdinga, iš kitos pusės, yra ir tai, kad tiek *Žemininkas*, kurio garbei skirtos pirmosios Ilgių Švenčių dienos, tiek ir

Žemėpatis, kuris dievų sąrašuose pastoviai įrašomas pirmoje eilėje (Wolfenbütteler, 1575; jėzuitų pranešimas, 1611; Praetorius), laikomi, krikščionių Dievui viešpataujant danguje, pagrindiniais šios žemės dievais.

(e) Ritualinėje plotmėje svarbu pažymėti faktą, kad, nežiūrint pačių ceremonijų dydžio ir apimties, aukos, atrodo, visada parenkamos naminių gyvulių ar paukščių poromis: gaidys ir višta *Žemėpačio* (ir, greičiausiai, — *Dimstipačio*) atveju, o visa smulki suporuota gyvulija ir paukštija, pagal Stryjkowski, *Žemininko* atveju. Į tokį abiejų lyčių suporavimą reikia žiūrėti, atrodo, kaip į visa, kas gyva ūkyje: visokios gyvybės išlaikymo ir giminės tęstinumo simbolį.

Ir priešingai: pripažinus, kad *Žemėpatis* ir *Žemininkas* yra vienas ir tas pats dievas, galima sutikti, kad jo socialinės funkcijos, jo reikšmė visuomenės gyvenime galėjo keistis pagal istorinę kulto evoliuciją ir vietines sąlygas. Tai išryškina kad ir jo šventėms priskirta socialinė apimtis:

— *Žemėpačiui* skirtoje šventėje turi teisę dalyvauti tik šeima siauresniąja prasme, kitaip sakant, tiktai *brolava* (net ir atidalintieji broliai ar seserys jau nebekviečiami).

— *Dimstipačio* šventėje dalyvauja ne tik ūkininko šeima, bet ir *šeimyna* (su samdiniais), į ją pakviečiami ir kaimynai.

— *Žemininkui* iškilmes ruošia susidėję trys ar keturi kaimai, t.y. greičiausiai pagrindinis senoviškas bendruomenės vienetas — *valsčius*.

Mums trūksta ekonominių duomenų, kurie leistų nustatyti pastovesnį ryšį tarp ūkininkavimo formų, žemės apgyvendinimo tipų (vienkiemiai, kaimai, sodžiai ir t.t.) iš vienos pusės, ir socialinės organizacijos tipų (brolava, šeimyna, valsčius) iš kitos. Tačiau atrodo neabejotina, kad Aukštaitijoje dominavęs *Žemininkas* turėjo žymiai tvirtesnį statusą ir socialinę paskirtį, negu privatus ar šeimyninis Vakarų Lietuvos ir Žemaitijos *Žemėpatis* — *Dimstipatis:* tuo tarpu kai *Žemėpačiui* skirta šventė atitinka dabartines Kūčias tiek savo data — trumpiausia diena — tiek ir namine, privačia šeimos solidarumo paskirtimi, *Žemininkui* garbė atiduodama spalio mėn. gale, per Ilgių Šventes, kurias rengia visas valsčius ar bent keli susidėję kaimai.

Šios mūsų studijos pagrindinis tikslas buvo sutvirtinti Hypatijaus kronikos duoto *Nъnadej* kaip *Namo Dievo* (ar *Dievų*) atpažinimą. Turint galvoje, kad gerų trijų šimtų metų plyšys skiria šį pirmąjį paliudijimą nuo XVI-XVIII a. palyginti gausių mitologinių duokumentų, bandyti išaiškinti dievų *Namėjų* bylą galima, tik kruopščiai surenkant ir analizuojant medžiagą apie jų kultą, apeigas ir funkcijas, — ir tik po to jau sprendžiant jų teonimijos problemas.

Gauti rezultatai atrodo skatinantys: pradedant nuo smulkių, tikslių „deivių" kulto aprašymų, pamažu išryškėjo bendra šeimyninio gyvenimo, persunkto giliu tikėjimu, kasdienine religine praktika, nuolatiniu bendravimu su sakralumo poreiškiais atmosfera. Šitokia religinė būklė atitinka agrarinei XVI-XVIII a. visuomenei, kurioje, tiesa, galima atpažinti, istoriniu požiūriu, religinės praktikos socialinės erdvės progresyvų mažėjimą, nuo valsčiaus ribose vykstančių iškilmių pereinant į kaimo bendruomenės šventes, o iš ten jau į grynai šeimyninį kultą. Ir atvirkščiai, galima įsivaizduoti, kad tokios socialinio religingumo formos, pakankamai ryškios XVI-XVIII a., visai patikimai atvaizduoja valstybinę XIII-XIV a. religiją, į kurios rėmus jas galima įrašyti: jos be sunkumų derinasi su visai tautai bendra, suvereninius dievus išpažįstančia, viešą kultą praktikuojančia religija.

Šia prasme, Gedimino Sapno mitą papildančios Stryjkowski pastabos, įvedančios suvereniniams dievams pašvęstoje girioje apgyvendintus dvasininkus, kuriems buvę pavesta išlaikyti namų dievų — gyvačių ir žemininkų — kultą, atrodo visai patikimos. Juo labiau, kad jo laikais randame *visoje* Lietuvoje bendrą dviejų namų dievų, atitinkančių jo nurodymams, kultą. Ryški deivio *Pagirnių-Žemeluko* figūra, tampriai surišta su *Žemynos* gerbimu, duoda gana išsamų vaizdą to vadinamojo „gyvačių garbinimo", kuris stebina kuone visus ano meto liudininkus. Nei kiek ne mažiau svarbus atrodo ir šventąją židinio ugnį — *Gabiją* — globojąs *Žemininkas-Žemėpatis-Dimstipatis,* tuo pačiu laikomas ir sodybos bei žemės dievu.

Turimi duomenys neleidžia spręsti, ar *N6nadej* teoniminė forma suprastina vienaskaitoje, ar daugiskaitoje. Iš kitos pusės, jei šis vardas atžymi tik vieną iš dievų, sunku tikrai pasakyti, ar jis atitinka *Žemėpatį* ar *Žemeluką*. Neabejotina tačiau, kad toks kultas buvo skirtas dinastijos Namo Dievui („namas", pagal LKŽ, reiškia ir „giminė", „dinastija"), glaudžiai susijusiam su pirmąja dieviško suverenumo funkcija ir su jos atstovu — *Andoju*.

PENKTAS SKYRIUS

PERKŪNAS, PERGRUBIS IR ŠVENTAS JURGIS

I. PERKŪNAS IR PERGRUBIS

1. *Pavasarinis Perkūnas*

„Perkūnas pavasarį laikomas pavasario pranašu ir gamtos atgaivintoju (J. Balys, *T.D.*, III, 205): ši plačiai paliudyta ir iki XX a. išsilaikiusi *Perkūno* funkcija turi tačiau net du konkurentus. Tai, visų pirma, dievaitis *Pergrubis*, visų XVI a. autorių gerai pažįstamas, kurio garbei keliama pavasario šventė. Ši šventė betgi vyksta, pagal Maletijų ir Lasicijų, per Jurgines (23 balandžio), kurių patronu yra labai populiarus *Šv. Jurgis*. Taigi, *Pavasarinio Perkūno, Pergrubio ir Šv. Jurgio* tarpusavio santykių, jų homologacijos, subordinacijos ir istorinės substitucijos problemos yra realios, jas ir reikia pirmiausiai bandyti spręsti.

Perkūno pirmasis sugriaudimas visoje Lietuvoje jaučiamas kaip didelės religinės reikšmės įvykis,[1] turįs visų pirma aiškių ekonominių pasėkų: tik jo sulaukus, galima pradėti *dirbti žemę, sėti ir sodinti* (*T.D.*, III, 207). Tačiau šis ekonominis metinių darbų kalendorius ne tik surištas, bet tiesiog pagrįstas teologiniais argumentais.

Pirmasis *Perkūno* pasirodymo rezultatas — tai per žiemą susiteršusios, raganų apgyventos žemės apšvarinimas: *Perkūnui* apgriaudus

— galima sėstis, gultis ant žemės, vaikščioti basam (*ibid.*),

— galima lauke ugnį kūrenti (*ibid.*),

— galima leisti beržų ir klevų sulą, kurioje lindėjo raganos,

— galima maudytis (nes jis išvaro velnius iš balų ir vandenų)

— ir atvirkščiai, reikia skubiai išsikasti krienus, nes užgriaudus iš jų išeina visas kartumas (J. Balys, *Liet. T. Skait.*, II, 129, passim).

Perkūno veikla konkrečiai pasireiškia tuo, kad jis

— „sujudina", „supurtina", „atkrato" žemę,

— „išvaro pašalą",

— „atitranko (žiemkenčių) rugių (įšalusias) šakneles".

Šitokio *Perkūno* akto pasėkos svarbios ir reikšmingos: nuo to „ateina *gyvybė*: medžiai ir laukai žaliuoja, viskas atgyja" ir būtent:

— žolė pradeda želti,

— medžiai sprogsta,

— javai auga.[2]

Taigi, pirmutinis *Perkūnas* pasireiškia, kaip gamtos atgaivintojas, kaip žemės atidarytojas naujam gyvenimui: šios jo funkcijos atitinka skandinavų Thor'o „vaisingumo perkūnijos pagalba" (Dumézil, *Les dieux indo-européens*) funkcijas.

2. Pergrubis

Jo vardo etimologija — transparentiška. *Grubas* (LKŽ) — juk tai paprasčiausias gruodas, nuo šalčio sukietėjusi žemės luoba, susidariusi sušalusio vandens — pašalo — dėka. Pirmasis *Perkūnas*, kaip matėme, išvaro šį paskutinį pašalą, persmeigdamas žemės grubą: taigi, iš pirmo žvilgsnio, ne tik šio dievaičio veikla — grubo pervėrimas ir žemės atidarymas — yra aiški, bet ir jo vardas — *Pergrubis* atrodo tik kaip specializuoto pavasarinio *Perkūno* epitetas, nusakantis šią būdingą funkciją.

Pastaba. Gausūs šio teonimo variantai: *Pergrubius, Pergubrius, Pergrubrius (Maž. Tar. L. Enc.)* lengvai išaiškinami fonetiniais pakitimais, kuriuos sukėlė dviejų priebalsių r — r susidūrimas vieno skiemens pabaigoje ir kito pradžioje — įvyko disimiliacija.

Priimdami, kad dievaičio vardo reikšmės užtenka jo veiklai apibūdinti, galima žiūrėti į *Pergrubiui* jo šventės metu skiriamą maldą, kaip į jo išgarbinimą už apčiuopiamus jo pavasarinės veiklos rezultatus. Ši malda, kurios pirmuosius kreipimosi žodžius M. Stryjkowski paduoda lietuviškai:

— O Wespocie, Dewe musu Pergrubios!,
šitaip skamba J. Basanavičiaus vertime:

„Tu nemalonią žiemą pravarai, o teikiesi žoles, gėles ant visos žemės priveisti, mes tave dabar prašome, idant mūsų javus pasėtus ir tuos, kuriuos sėsime, teiktumeis gausiai padauginti, kad varpingi būtų, o visus kukalius kad pats sumindžiotum".[3]

Kita šios maldos versija, Lasicijaus perduota sekant Maletijų, tiktai gausesnėmis stilistinėmis priemonėmis, kurios, lotyniškai rašančiam, pagal epochos reikalavimus, išplečiamos vietoje laukiamų konkretybių, mažai skiriasi nuo Stryjkowskio aprašymo:

„Tu nuveji žiemą, tu grąžini pavasario smagumą, per tave laukai ir sodai žydi, per tave slėniai ir miškai žaliuoja".

Šiuos du maldos variantus palygindami su liaudies tikėjimų pirmajam *Perkūnui* priskiriamais nuopelnais, randame beveik visišką *Pavasario Perkūno ir Pergrubio* funkcijų tapatumą:
— abu jie „nuveja žiemą" ir apšvarina žemę;
— abiejų dėka žolė ima želti, medžiai sprogti ir miškai žaliuoti;
— abu jie skatina javų augimą (jau pasėtų, t.y. žiemkenčių ir sėsimų, t.y. vasarojaus).

3. *Šventas Jurgis*

„Ricierius" *Jurgis*, vienas iš populiariausių Europos šventųjų, įvedus krikščionybę, prigijo ir Lietuvoje, kur jisai, kaip sintetiška mistinė figūra, užėmė, atrodo, ištisai ar dalinai, net kelių lietuviškųjų dievybių vietą ir funkcijas. Į mūsų studijos rėmus neįeina išsamus jo asmenybės nagrinėjimas; pasitenkinsime tad kol kas tik išryškinę jo bruožus, susijusius su pavasariniu žemės atsinaujinimu.

„Čivyru, čivyru, pavasarıs,
Jurai, mesk skrandą į pašalį"
— taip vieversys, kreipdamasis į *Jurgį*, praneša žiemos pabaigą.[4] Tai perspėjimas, kad jo jau greit laukia pavasario darbai, į kuriuos jis kviečiamas giesmėmis:

„Jurja, geras vakaras!
Jurja, paimk raktus.
Jurja, atrakink žemę,
Jurja, išleisk žolelę,
Žolelę šilkinę,
Raselę meduotą. . ." (*T.D.*, IV, 132, Melagėnai).

arba:

„Jurgi, šildai žemį!
Jurgi, palaidz rasų!
Jurgi, palaidz žalį! (LTA, 23741/258, Adutiškis).

Turint galvoje, kad *rakinti* (ir *rakti*) senovine prasme nereiškia nieko kito, kaip „krapštyti", „badyti"[5], lengva suprasti, kad iš *Jurgio* laukiama tos pačios paslaugos, kaip ir iš *Pavasarinio Perkūno* ar *Pergrubio*: jo maldaujama perdurti žemę, „sujudinti" ją, atidaryti ją naujam gyvenimui. Šv. Jurgį liečiąs tekstas, kaip matome, kiek skiriasi nuo kitų tuo, kad jis kuone tiesioginiai, lengvai interpretuojamomis metaforomis, įtaigoja antropomorfinį *Šv. Jurgio* susijungimą su žeme, ir būtent su *Žemyna Žiedkelėle* (LST, 491 in *Liet. T*, 913), tuo tarpu, kai *Perkūno* atveju pasitenkinama nekalta aliuzija į *rūtų sėjimą.*[6] Į Jurgį tuo tarpu jau vėl ir tiesioginiai kreipiamasi:

„Jurgi, neženytas,
Jurgi, apsiženyk"[7]

Suprantama, kad šios *dieviškos vestuvės*, šis pirmasis, žemę apvaisinąs susijungimas yra nekantriai laukiamas merginų, kaip archetipas, įgalinąs ir įprasminąs jo pamėgdžiojimą:

„Šventas Jurgi,
Dievo ricieriau,
Dengi mišką žaliais lapais,
Denk ir mane baltais čepčiais (=nuometais)".[8]

Įdomu pažymėti, kad šios giesmės, kurių mitinis turinys aiškus, yra įrašytos tuo pačiu ir į reikšmingą ritualinį kontekstą: jos giedamos, atrodo, išimtinai vienų *merginų*, joms užsilipus ant tvorų, „kad aukščiau girdėtųsi", ir „būtinai ant tų tvorų, kurios yra *parugėje*". Mergos jas kartoja vakarais, prietemoje, per dvylika dienų, o vyrai tuo tarpu ne tik draudžia jas giedoti, bet

dargi siunčia berniokus su botagais mergas mušti ir išvaikyti. Įdomi ir abiejų šalių argumentacija: merginos sakosi prašančios *Jurgio* „kad atšiltų, kad žolės būtų greičiau", o vyrai, atvirkščiai, tvirtina, kad nuo tokių giesmių tik „atšala" (J. Balys, *Liet. Kalend. Šventės*, 109).

Mitologo, dažnai įvairiose kultūrose sutikusio panašias žemės apvaisinimo ceremonijas, nestebina faktas, kad toks *šv. Jurgio-Pergrubio* kultas pavestas moterims ir būtent, vedyboms tinkančioms merginoms. Jų lipimas giedojimui ant tvorų ir ne bet kur, o *parugėse*, tiktai pritvirtina šias apeigas prie kito, per Jurgines praktikuojamo, ritualo, *rugių kėlimo*[9], kurio metu jos „vaikšto *parugėm*, dainuoja — rugius kelia".

Matome tad, kad lietuviškosios *Jurginės* (23 balandžio), kuriose randame suplaktas į krūvą ir romėniškas *Cerialia* (19 balandžio) — žemdirbystės šventę, ir *Parilia* (21 balandžio) — gyvulių dieną, leidžia susidaryti pakankamai ryškų *Šv. Jurgio* — pavasario pranašo portretą, kurį reikia griežtai skirti nuo jo, kaip gyvulių globėjo ir vilkų valdovo, vaidmens. Iš kitos pusės, trijų mūsų nagrinėjamų mitinių būtybių — *Perkūno, Pergrubio ir Švento Jurgio* — funkcijų tapatumas ir jas vaizduojančių figūratyvinių priemonių panašumas verčia mus žiūrėti į *Šv. Jurgį* kaip į *Pergrubio* krikščioniškąjį substitutą tuo labiau, kad jau XVI a. *Pergrubio* šventė nebesekė, atrodo, pirmojo *Perkūno* kaprizingų pasireiškimų, o buvo sutapatinta, kaip minėjome, su Jurginėmis.

Užtat ir kai kurių etnografų — čia turime omenyje pirmoje vietoje J. Balį (*Kalend. Šventės*, 110) — teigimas, kad mūsų cituotos giesmės į Jurgį (kurių mitinis turinys, atitinkąs *Perkūno ir Pergrubio* funkcijoms, yra neabejotinas) esančios pasiskolintos iš slavų, neatrodo pakankamai pagrįstas, jo svarbiausią argumentą, kad tokios giesmės sutinkamos tik siauroje Rytų Lietuvos srityje (Adutiškis, Melagėnai), gudų apsuptoje saloje, sugriauna nauji etnografiniai duomenys: šių giesmių variantai užrašyti Žagarėje ir Baisiogaloje, taigi Vidurio ir Šiaurės Lietuvoje, tačiau Archyvuose jie kažkodėl klasifikuoti kaip maldos, o ne giesmės. *Rugių kėlimas*, ritualiniu požiūriu giminingas giedojimui ant tvorų parugėse, praplatina šią zoną

iki Pietų Dzūkijos (Varėnos raj.). Tokie hibridiniai išsireiškimai, maišantys *Šv. Jurgį* su *Perkūnu*, kaip „Ateis Šv. Jurgis, iškibirkštins lauką. . ." (Lioliai, Kelmės raj., LKŽ) perkelia mus į Žemaitiją, jau nekalbant apie bendralietuviškas leksikos formas, kaip *Jurgio raktai*, bot. pavasarinė raktažolė (Primula veris) ir *Jurgio rasa*, pirmoji rasa pavasarį (LKŽ). Visa tai rodo, kad Šv. Jurgio, kaip pavasarinio žemės atgaivintojo, reprezentacijos ir jo kultas yra visai Lietuvai bendras reiškinys, o ne koks nors perferiškai lokalizuotas skolinys. Slaviškų įtakų nuolatinis ieškojimas yra, metodologiškai imant, prieštvaninis „įtakų teorijos" palikimas. Iš kitos pusės, kalbėti apie įtakas, kai reikalas eina apie bendrą, į istoriją atsirėmusį Lietuvos ir Gudijos etno-kultūrinį arealą, neturi daug prasmės.

Jeigu *Pergrubio* ir *Šv. Jurgio* identifikacijos problema nesukelia papildomų abejonių, tai pavasarinio *Perkūno* ir *Pergrubio* santykiai lieka dar neaiškūs: į klausimą, ar *Pergrubis* yra tiktai vienas iš *Perkūno* epitetų, atitinkąs dalinėms jo funkcijoms, ar į jį reikia žiūrėti kaip į autonomišką dievaitį, joks atsakymas savaime nesisiūlo.

II. PERKŪNAS — DANGAUS JĖGŲ TVARKYTOJAS

1. Pergrubio ir Perkūno funkcijos

Šiam sutapdinimui, kuris lyg ir savaime peršasi, prieštarauja, visų pirma, mūsų jau naudotas M. Stryjkowskio pavasario šventės aprašymas. Pagal jį, Viršaitis, atlikęs maldas ir ritualinį alaus nugėrimą *Pergrubio* garbei, kreipiasi į *Perkūną* šiais žodžiais:

> „O tu, maloningas dieve Perkūne, teikis mums reikalingu laiku pagelbėti ir malonų lytų duoti, kad žolės lapotų ir kad mums nelaiku vėtra, kruša, žaibai ir griausmas blėdies nedarytų; o tu, galingas dieve, teikis šalin pravaryti piktąjį Pykulį su jo draugais ir pavaldiniais, kad jie mums žalos nedarytų ir mūsų javams" (Basan. *RR*, 589).

Kaip ir po maldos į *Pergrubį*, Viršaitis ir dabar išgeria kaušą apeiginio alaus.

Perskaičius šį tekstą, visų pirma krinta į akis griežtas dviejų dievaičių — *Pergrubio* ir *Perkūno* — išskyrimas: į juodu ne tik atskirai meldžiamasi, bet ir jų kulto negalima sumaišyti jau vien dėl to, kad abi maldos, sugretintos, seka viena kitą. Šio argumento, tiesa, gal ir neužtektų, turint galvoje, kad pagal Stryjkowskį, maldos ir aukojimai tęsiasi, skiriami iš viso net šešiolikai dievų, kur tarp lietuviškųjų, atrodo, bus įsimaišę ir prūsiškųjų dievybių (*ibid.*). Tačiau ir vėlgi — šis maldos *Perkūnui* tekstas atrodo rimtas ir patikimas: jame išdėstytos *Perkūno* funkcijos visai aiškios ir griežtai skiriasi nuo *Pergrubio* funkcijų. Nekeldami tad nei jų bendros kilmės, nei sąvokų evoliucijos problemų, galime sakyti, kad turime reikalo su dviem dievais, skirtingais ne tik savo vardais, bet ir savo veiklos sferomis.

Į *Perkūną* šia malda kreipiamasi, prašant trijų dalykų:
— kad jis *reikalingu laiku* pagelbėtų, duodamas lietaus;
— kad sulaikytų *nelaiku* „vėtros, krušos, žaibų ir griausmo" daromą žalą;
— kad nuvytų šalin *Pykulį*, jo draugus ir pavaldinius, darančius žalą žmonėms ir javams.

Matome, kad *Perkūnas*, priešingai negu *Pergrubis*, kurio veikla — žemės atgaivinimas ir apvaisinimas — yra ciklinė, bet vienakartinė, čia įsivaizduojamas, kaip *pastovus atmosferos reiškinių reguliuotojas*, galįs *laiku* duoti reikiamo lietaus, bet galįs ir sulaikyti *nelaiku* grasinančius šių reiškinių ekscesus. Tačiau, toliau skaitant tekstą, matyti, kad *Perkūnas* nėra vien tik gamtos reiškinių valdytojas, bet ir *dieviškosios tvarkos palaikytojas:* jo prašoma „sutvarkyti' kitus žmonių bendruomenės gyvenimo dieviškus kenkėjus.

2. *Agrarinis Perkūnas*

Nesustojant kol kas ties šių *Perkūno* funkcijų gilesniu nagrinėjimu, reikia negaištant pastebėti, kad ši nauja perspektyva suaktualina ir įprasmina gerai žinomą Lasicijaus *Perkūnui*

skirtą teksto fragmentą, į kurį dažnai žiūrima kaip į humoristinę digresiją.

> „*Percunos* jiems (=pagonims) yra griausmo dievas, į kurį, griaudžiant danguje, žemdirbys, nešdamas per savo žemę ant pečių paltį, kreipiasi šitokiais žodžiais:
>
> — Percune deuaite niemuski und mana, dieuvu melsu tavvi palti miessu!
>
> Susilaikyk, — sako, — *Perkūne*, ir mano laukui nuostolių nepadaryk, o aš tau šitą paltį duosiu.
>
> Bet kai liūtis praeina, tą mėsą suvalgo pats" (*De Diis*, 19).

Šiame tekste visų pirma klaidina tai, kad lietuviškai pacituoto sakinio prasmė ne tik neatitinka jo lotyniškam vertimui, bet ir iš vis bendram kontekstui: lietuviškame tekste prašoma *Perkūno*, kad jis nemuštų žmogaus — (šio sakinio pirmoji dalis atrodo net, kaip garsaus posakio: „Perkūne dievaiti, nemuški žemaičio. . ." pritaikymas) — taigi kalbama apie *Perkūno* tiesioginius santykius su žmonija, o tuo tarpu lotyniškame jo „vertime" — kad jis nedarytų žalos laukui, t.y. *javams*, jau į jį žiūrima, kaip į žemdirbystę globojantį dievą. Išvada peršasi, kad šį tekstą reikia skaityti, išmetant įterptą lietuvišką sakinį, kuris greičiausiai buvo įdėtas tik autoriaus „moksliškam rimtumui" pailiustruoti: tada jau jis pasidaro visai logiškas agrarinio *Perkūno* kulto kondensuotas aprašymas. Maldaujantis žmogus jame pristatytas kaip *agricola*: jis neša kiaulienos gabalą *per fundum*, greičiausiai iki savo nuosavybės ežios, kur jis turbūt ruošiasi dievams skirtą dalį pakasti. Tai, kad jis mėsą suvalgo, yra tik nenusimanančio krikščionio gana naivus pasityčiojimas: aukojimas juk yra valgio dalinimasis su dievais, kurių daliai paprastai priklauso dūmai ir kaulai.[10] Tačiau šiame tekste mus itin domina tiesioginių ryšių tarp *Perkūno*, atmosferinių reiškinių valdovo, ir žemdirbystės atpažinimas.

3. *Perkūno šventės*

„Kad Dievas duotų gražų orą ir gerai javus užaugintų, žmonės eidavo melstis trečiomis Kalėdų, Velykų ir Sekminių dienomis" (Papilė, LTA 1402/361): krikščioniškojo Dievo vardą

pakeitus *Perkūnu*, šį žmonių meldimąsi galima sugretinti su Stryjkowskio XVI a. lietuvių pagoniška malda. „Kalėdos trukdavusios keturias dienas. Paskutinė diena — tai *ledų diena*. Per tą visą dieną žmonės melsdavosi, kad Dievas apsaugotų javus nuo ledų" (Vabalninkas, in Balys *Kalend. Šv.*, 23).

Tokius maldų ir švenčių nurodymus reikia truputį paaiškinti. Visų pirmą pabrėžtina tai, kas charakteringa didžiosioms lietuvių šventėms: jų visų pirmoji diena yra, jei taip galima pasakyti, maždaug krikščioniška šventė, „tačiau prie tos prisiglaudžia dar ir gražus *pašventys*" (Kel 1862, 143, *LKŽ*), kuris tęsiasi paprastai dar tris dienas, kurios jau yra grynai „pagoniškos". Paskutinioji iš jų ir yra *ledų diena*: „Čia pašvenčių dienas šventina, t.y. trečią ir ketvirtą Kalėdų, Velykų, Sekminių" (LKŽ.:). Liudininkų nesutarimas yra dėl to, ar *ledų diena* yra trečioji, ar ketvirtoji, išaiškinama labai paprastai: ledų diena yra trečioji, įskaitant tiktai „pagoniškus" pašvenčius, tačiau ji tampa ketvirtąja, „krikščioniškąją" šventę laikant pirmąja švenčių diena.

Šitoks *ledų dienų* kartojimasis, prisegant jas prie pagrindinių krikščioniškojo kalendoriaus švenčių, yra specifinis reiškinys lietuviškų švenčių organizacijoje, išskyrus gal tik raganų susirinkimus, vykstančius ekvinoksuose ir solsticijose. Ši *diena* nėra kokia nors lokalizuota, vietinės reikšmės šventė: XIX a. ir XX a. pradžioje jinai išsilaikiusi visoje Lietuvos teritorijoje. Iš čia ir jai priskirtina svarba.

Ledų diena švenčiama gana paprastai. Šventimas — tai tam tikrų sutartinio pobūdžio santykių su tuo būdu pagerbiama dievybe nustatymas, santykių, kurie sutvirtinami tos dievybės duotų prisakymų ar draudimų laikymuisi. *Ledų dienos* draudimai: nepajudinti žemės, nesutrenkti jos kokiu nors staigiu judesiu, užtat — nedirbti jokių lauko darbų: nei arti, nei akėti. Tai *Perkūno* reikalaujama pagarba *žemei*, javų augimo ir brandinimo partnerei. *Ledų dienos* prisakymas: melstis, savo maldavimais įsigyti *Perkūno* prielankumą, jo norą saugoti žmonių naudą nuo negerovių.

Etnografų užrašai, kalbantys apie *Ledų dieną*, dažniausiai aiškina ją — tai jau minėjome — kaip pašvenčių trečiąją dieną,

prisegtą prie pagrindinių metinių švenčių — Kalėdų, Velykų, Sekminių. Šis pagrindinės šventės atkartojimas, paliekant trijų dienų tarpą, įdomus dar ir tuo, kad jis primena tuo pačiu principu organizuojamas, kaip G. Dumézil tai išaiškino, romėnų kalendorines šventes.[11] Kad tai nėra paprastas, uliavoti mėgstančių žmonių savaime pasidarąs didžiųjų švenčių pratęsimas, rodo kad ir „ledų diena", kuri išpuola 26 d. balandžio, t.y. trims dienoms praėjus po Jurginių (23 balandžio) ir gali būti laikoma, kaip savotiškas Jurginių atkartojimas. Jos metu organizuojamos bendruomenės maldos „veluk audrų ir ledų" (LKŽ), „kad bangų (audrų) nebūtų (J. Balys, *Kalend. Šv.*, 125), bet taip pat „švenčiama", t.y. nejudinama žemė (*ibid.*) ir — kas galutinai patvirtina Morkaus dieną kaip Jurginių „pašvenčius" — tą dieną, kaip ir per Jurgines, draudžiama valgyti mėsą (*ibid.*).

Žemdirbystei galinčių kenkti gamtos jėgų sutramdymas buvo kaimo visuomenei toks svarbus, kad maldos „nuo ledų ir perkūnijos" buvo atliekamos, atrodo, kiekvienos didesnės šventės proga: per devintines, per petrines, per Ilges. Suprántama darosi, kodėl toks Mažvydas, cituodamas eilę nekenksmingų — bet, krikščionišku žvilgsniu, niekuo nepadedančių — antraeilių dievybių, prie jų prideda ir *Perkūną*: jį tokiame kontekste reikia interpretuoti, kaip kaimo bendruomenei itin reikalingą ir reikšmingą *agrarinį Perkūną*.

III. KELIOS PASTABOS

Šis kelių *Perkūno* veiklos bruožų išryškinimas toli gražu nepretenduoja į išsamumą, net nebando pateikti daugialypio jo portreto. Rašinio tikslas, aprašant porą būdingų, archaiškų, bet gerai išsilaikiusių jo funkcijų, yra greičiau negatyvus: sukelti abejonių, liečiančių tikrąjį jo veidą, net kovoti prieš visą eilę lietuvių mitologijos studijose įsivyravusių prietarų.

XX a. pradžioje įsigalėjusi mada, kurios dar ir šiandien ne visiems pavyksta atsikratyti, — ieškoti kaip galima didesnio skaičiaus dievybių, surandant joms bet kokia kaina vaisingumo ir derlingumo funkcijas. Toks aiškinimas be didelių sunkumų

buvo taikomas ir mūsų *Perkūnui*. Neneigdami iš principo tokios pavasarinio ir pirmutinio *Perkūno* rolės, mes tačiau matėme, kad jo, kaip žemės vaisintojo, kaip šių dieviškų vedybų partnerio funkcijas atlieka jam gana artimas *Pergrubis* ir vėlesnis jo, jau sukrikščionintas paveldėtojas — *Šventas Jurgis*. Taigi, vaisingumas nėra pagrindinis *Perkūno* bruožas.

Atvirkščiai, dviejų, vienas kitą sekančių ritualų — skirtų atskirai *Pergrubiui* ir *Perkūnui* — palyginimas išryškina visai skirtingą jo veiklos ypatumą — jo kaip *dangaus jėgų prižiūrėtojo* ir tramdytojo vaidmenį. *Perkūnas* — tai orinis dangaus dievas, taip kaip *Andojas* yra vandens, o *Velinas* — požemio dievas: jis apramina audras, prižiūri debesis, leidžia arba stabdo lietų, jo garbei švenčiama Ledų diena. Jis — ne vienkartinis žemės vaisintojas, o nuolatinis žemdirbių tautai pavojingų ir geradarių gamtos jėgų — ir jas įkūnijančių dievybių — valdovas. Tokia jo pagrindinė funkcija santykyje su žmonėmis.

Dieviškame pasaulyje jo rolė irgi panaši: jis kovoja su velniukais, vykdo aukštųjų dievų ir likimo sprendimus, saugoja — *Mėnulio* ir *Aušrinės* paleistuvingų santykių atveju — dievų elgesio moralumą, ir t.t. Jis — atsakingas, suvereninis dievas, palaikąs dieviškąją ir žemiškąją tvarką, tačiau nei mitologiniai, nei folkloriniai paliudijimai (išskyrus gal Dlugosz, kuris jį dėl žaibų lygina su Jupiteriu) neleidžia tvirtinti, kad jis būtų pagrindinis, pirmutinis dievų tarpe: *vyriausiojo dievo* ieškojimas mums atrodo kaip mitologų ir folkloristų, norinčių pagonybėje surasti krikščioniškojo Dievo atitikmenį, išsigalvojimas.

Kitas, panašaus svorio tvirtinimas — tai *Perkūno* paskelbimas *karo dievu*. Nagrinėdami *Velino* bylą, matėme, kad tokią karinę funkciją dievų pasaulyje atlieka *Velinas* ir jo kriukis *Kalevelis*. Atvirkščiai, *Perkūnas*, tiesa, kartais pasirodo apsirengęs medžiotojo drabužiais, bet karingumo pas jį sunku surasti.

Nei karo, nei vyriausias dievas, *Perkūnas* vis tik yra seniausiuose dokumentuose paliudytas vienas iš trijų *dievų-viešpačių* ir lietuviškame Olympe užima svarbią vietą.

1 „Kai pirmą kartą išgirstama perkūnija, žmonės, puolę kniūbsti, galva muša žemę ir apsiverčia". Vysk. M. Karpio ganytojiškas laiškas (1737 m.) in J. Lebedys, *Liet. kl. XVII ir XVIII a., p. 200.*

2 *Visi šie paliudijimai surinkti in J. Balys, T.D.* III, 209 passim.

3 M. Stryjkowski, *Kronika,* I, 148, in Basan. *RR,* 589; ta pati Stryjkowskio aprašyta šventė smulkiai atpasakota ir komentuota in M. Yučas, *Lietuvos metraščiai,* 149.

4 J. Elisonas (garsų pamėgdžiojimai) in *T. Darb.,* III, 324.

5 V.K.Būga, II, 258: „senovėje *rakinti skrynią, duris* nieko kito nereiškė, kaip tik su tam tikru *raktuvu* „krapštuku", vadinamuoju *raktu,* užsklęsti ir atsklęsti, išrakinėti skląstį".

6 „Pavasarį, kai pirmą kartą išgirsdavo Perkūną griaudžiant, tai mergos *rūtas sėdavo*". Mrj. *LMD,* I, 299 (I[12]) in *Taut. Darb.,* III, 206.

7 Adutiškio dainos tąsa. Cf. taip pat kreipimąsi į katiną pavasarį: „Vau va-au, pačios ieškau. Jurgi, Jurgi, o tu kurgi?" J. Elisonas (Kuršėnai) in *Taut. D.,* VI, 340.

8 1938 m. Žagarė LTR 1503(21) in *Liet. Taut.,* V (maldos), 819; kito varianto fragmentas užrašytas 1936 m. Baisiogala, LTR 988(94), *ibid.*

9 *LKŽ: kelti rugius.* Prng., *pajurginėti,* pavaikščioti jurginių dieną. Cf. „mergos, einam rugius kelti!" Prng.; „Moterys eina per jurgines į parugę, kur valgo, dainuoja, šoka", Mrc.

10 „Velykų šventintos mėsos kauliukus ir kiaušinių lukštus nuneša ant savo kreisos ir pakasa, tai apsaugoja laukus nuo bangų, t.y., nuo liūčių ir ledų", Liškiava LTA 374/173 in Balys, *Kalend. Šv.,* 99. Toks pat paliudijimas iš Jurbarko (LTA 1437/31), kur pakasama avienos mėsos.

11 *Fêtes Romaines de l'été et de l'automne.*

ŠEŠTAS SKYRIUS

SAULĖ — MARTI

1. Saulės gimimas ir atgimimas

Malalos Kronikoje užrašyto *Šovio* mito teigimą, kad *Saulę*, esą, nukalęs ir danguje pakabinęs dievas *Kalevelis*, patvirtina ir iki šiol išlikę folkloriniai duomenys. Pirmutinis, neabejotinai archaiškas dokumentas šioje srityje — tai plačiai žinoma kalėdinė daina:

Atbėgo elnis, devyniaragis,
Oi Kalėda, devyniaragis.
Vai ir atbėgo, vandenin žiūri,
Vandenin žiūri, ragelius skaito.
Ant mano galvelės devyni rageliai,
Devyni rageliai, dešimta šakelė.
Ant tos šakelės kalveliai kala,
Kalveliai kala, sliesorėliai lieja.
Oi jūs, kalveliai, mano broleliai,
Jūs man nuliekit aukselio kupką.
Aš palaistysiu žalią rūtelę.
(Merkinė, 1937 m. J. Balys, *Liet. tautos. skaitymai*, I, 120)

Šis tekstas, daugelio laikomas hermetišku arba vien „poetišku", iš tiesų yra beveik transparentiškas, jei tik jisai skaitomas tam tikroje mitologinėje perspektyvoje. Neabejotina, pavyzdžiui, kad elnias, vien tik dėl savo ragų, kasmet priaugančių vienu „rageliu", turėjo daryti didelį įspūdį senovės lietuviams: jis atrodė jiems, kaip Laiko bėgimo, metams pakeičiant metus, simbolinė figūra. Turint galvoje, kad skaičius devyni liaudies galvosenoje nusako gausybę, devyniaragio

elnio atbėgimas reiškė ne tik paskutiniųjų metų išsibaigimą, bet ir visą jau praėjusių metų eilę. Užtenka prisiminti mūsų jau nagrinėtą viešpaties *Andojo* asmenybę: į vandenį, praeities ir ateities žinojimo šaltinį, žiūrintis elnias ne tik suskaito savo ragelius, bet mato ant savo galvos ir „dešimtą šakelę" — prasidedančius naujuosius metus.

Ir štai ant tos šakelės *kalveliai kala auksinę taurę*— ne ką kita, o saulės rutulį. Tada *Saulė*, prisistatydama jau merginos pavidale, kreipiasi į savo brolelius kalvius, prašydama nulieti taurę tam, kad jinai galėtų „palaistyti žalią rūtelę", tuo parodydama savo susirūpinimą visomis marčiomis. Poemos aprašomas įvykis skiriasi nuo *Šovio* mito tik tuo, kad *Kalevelio* atliktas *Saulės* nukalimas yra pirmapradis, archetipinis žestas, tuo tarpu kai „broliai kalveliai" kasmet atkartoja liturginiu virtusį stereotipą.

Kitoje tos pačios poemos versijoje (*Liet. Taut.*, I, 209-210, Eišiškis), *Saulė* prašo kalvelių jai nukalti jau nebe auksinę taurę, o *aukso žiedelį* — tai vis tas pats, į dangų įkeliamas apskritimo formos objektas, lydimas panašių mergautinių konotacijų. Tačiau aukso žiedas duoda didesnių galimybių *Saulės* epifanijai išvystyti jau vien dėl to, kad tai judrus, ritinėjamas daiktas. Štai dar kitu atveju *Saulė* giriasi:

Turiu brolį kalviuką, kalviuką,
Jis nukals man tilčiuką, tilčiuką:
Aš tuo tiltu tekina, tekina,
Aukso žiedą ridina, ridina.
Kur žiedelis nuriedės, nuriedės
Ten Saulutė nutekės ir nusės.

(Kamajai, 1939 m. in J. Balys, *ibid.*, I, 115).

Nauji variantai, kur aukso žiedas pakeičiamas *vainiku*, kur *Saulė* teka *„pro vario vartelius"*, jau tik nežymiai papildo susidarytą jos vaizdą: jinai drauge pasirodo dviem skirtingais pavidalais — tai ne tik apskritas dangaus šviesulys, bet ir antropomorfinė, moteriška figūra.

Šitoks dvigubo *Saulės* pavidalo supratimas padeda išsiaiškinti ir bent dalinai interpretuoti kitą senovišką, *Kalvelio* ir

Saulės santykius nušviečiantį mitą, XV a. pradžios keliautojo Hieronymus Pragensis (1432), grįžusio iš pagoniško krašto, atpasakotą viskuo besidomintiems quatrocento humanistams. Jis pasakojo radęs Lietuvoje giminę, kuri

> „*solem* colebat et *malleum ferreum* rarae magnitudinis singulari cultu venerabatur" (in *Mannhardt*, 135).

Priešingai negu *Šovio* teksto autorius, jis susidomėjo visų pirma *Saule*, o ne *Kaleveliu*, jo vietoje aprašydamas, kaip lietuvių garbinamą objektą, tiktai kalvio įrankį — „reto didumo *geležinį kūjį*". Tačiau apklausinėjęs šio kulto dvasininkus, jis papildomai sužinojo, kad

> „olim pluribus mensibus non fuisse visum solem, quem rex turris. Signa zodiaci deinde opem tulisse soli ingentique malleo perfregisse turrim solemque liberatum hominibus restituisse, dignum itaque veneratu instrumentum esse, quo mortales lucem recepissent" (*ibid.*).

Šis visai patikimas liudininkas — jo atskirai duoti gyvačių ir amžinosios ugnies kultų aprašymai tikslūs ir patvirtinami — pateikia labai galingo karaliaus pagrobtos ir įtvirtinto bokšto kalėjime uždarytos *Saulės* — taigi, jau ne dangaus rutulio, o žmogiškos būtybės — nuotykius. Kelis mėnesius visai žmonėms nebepasirodžiusi — šį kartą jau dangaus šviesulio forma — *Saulė* buvo pagaliau *zodiako ženklų* (?) išlaisvinta, bokštą sutriuškinant šiuo milžinišku kūju, ir grąžinta žmonėms. Mirtingieji tuo būdu atgavę šviesą, o kūjis tapęs gerbimo vertu įrankiu.*

Teksto patikimumo nesumažina tai, kad keliauninkui nepavyko sužinoti nei karaliaus-grobiko, nei *Saulės* išgelbėtojo tikrinių vardų. Mums jau šiek tiek pažįstant šį mitinį kontekstą, kūjo savininko — *Kalevelio* — vardas pats peršasi. Juo labiau, kad šią prielaidą sutvirtina ir kitas, mūsų jau nagrinėtas *Aušrinės* mitas ir, būtent, jos pagrobimo istorija (*Apie dievus ir*

* Kūjo, kaip *Kalevelį* charakterizuojančio įrankio patikimumą patvirtina ir *Budraičių*-kalvių (Lasicius) jam kaip *Kriukiui* skiriamas kultas.

žmones, 145 sqq): Aušrinę pagrobęs karalaitis ten pasirodo kaip kalvis-auksakalys, mūsų pasiūlytas identifikuoti su *Kaleveliu*. Šių dviejų mitų ir jų herojų santykis atrodo taip:

$$\frac{\textit{Aušrinė}}{\text{Kalevelis grobikas}} \approx \frac{\textit{Saulė}}{\text{Kalevelis išgelbėtojas}}$$

Matome, kad šie trys mūsų atskirai nagrinėti dokumentai: Malalos aliuzijos į *Kalevelio* santykius su *Saule*, Hieronymus Pragensis sutrauktai atpasakotas *Saulės* mitas ir, pagaliau, mūsų į krūvą surinkti žodinės mitinės tradicijos elementai, leidžią atstatyti dvigubą *Saulės* figūrą, ne tik vienas kitam neprieštarauja, atvirkščiai — jie vienas kitą papildo. Malalos liudijimas mums garantuoja *Kalevelio* teonimą, tuo tarpu kai pas Hieronymą randame tiktai jo galios ir veiklos instrumentą — žmonių garbinamą kūjį. *Saulė*, traktuojama tiktai kaip dangaus kūnas pas Malalą, pasirodo pas Hieronymą ne tik kaip antropomorfinė figūra, bet ir kaip šviesulys — ji apšviečia žmoniją. Abu *Saulės* pavidalai, pagaliau, sinkretiškai išsaugoti poetinėje liaudies tradicijoje, aprašant jaunos dievaitės, ritinėjančios po dangų aukso žiedą ar vainiką, gimimą ir gyvenimą.

2. *Saulės gyvenimas*

Žiemos speiguose gimusiai *Saulei* lemta išpildyti visą gyvenimo ciklą, pereinant per visus reikšmingus moters gyvenimo etapus.

Jinai išauga, žinoma, kaip gražuolė, bent žmonių vaizduotėje ji taip regima: „. . . atrado ten paną su auksiniais plaukais — *graži kaip saulė*!" (Basan. L.P., II, 88). Auga, bręsta, laukia jaunikio, po sužadėtuvių ji jau galės pasirodyti vainikuota ir kaspinuota (*Apie D. ir Ž.*).

Aušta aušrelė
Į rūtų daržą,
Teka Saulelė
Į vainikėlį. (A. Juška, *Liet. Dainos*, II, 524).

Ateina pagaliau lemtinga diena, teisingiau pasakius — Velykų rytas, žmonės keliasi prieš aušrą, laukdami pasirodant gražiai apsirėdžiusią, išsidabinusią *Saulę*, kuri (pagal J. Balio, *Kalendorinės Šventės*, surinktus dduomenis):

— „mainosi įvairiomis spalvomis ir plastėja" (visoje Lietuvoje)

— „žalia melsva pasirodo" (Tverečius)

— „tai pasidaro raudona, žalia, mėlyna, balta" (Salakas).

Taigi, mūsų *Saulė* — ar ji prisistatytų dangaus rutulio ar jaunos merginos pavidalu — išsipuošusi, koketiška gražuolė: tai patvirtina ir gausūs kalbiniai stereotipai, kaip

— „apsitaisiusi kaip *Saulės marti*" (I. Simonaitytė)

— „*Saulės viešnė*, kuri darbo bijo, geb tik puoštis" (LKŽ:Šv)

— „Ko švaistais po trobą kaip *Saulės pana*?" (LKŽ: Šts).

Šis nuostabus, visoje Lietuvoje konstatuotas įvykis būtų nepilnai aprašytas, nepridėjus, kad Velykų rytą ji ne tik išsipuošia, bet kad, taip išsidabinusi, *Saulė šoka* (J. Balys, *ibid.*):

— „Velykų pirmos dienos rytą patekėdama *Saulė* šokinėja: triskart pašokėja augštyn ir žemyn. . ." (visoje Lietuvoje).

— „žmonės anksti keldavosi ir eidavo žiūrėti, kaip *Saulė* iš džiaugsmo šoka" (Antalieptė).

— „Per Velykas, kai visi žmonės esti linksmi, tai net ir *Saulė* iš to smagumo šokinėja: kilsu, kilsu" (Pakruojus).

Prisimenant lietuviškų vestuvių papročius, kuriuos turėjome progos panagrinėti kita proga (*Apie D. ir Ž.*), kalbėdami apie bitelių pasišokinėjimus per pagrindines moters gyvenimą atžyminčias šventes, negalima šiame džiaugsmingame *Saulės* apsireiškime nematyti to paties *jaunamartės šokio* ritualinio atkartojimo. Šitokiame kontekste darosi pilnai suprantamas ir šis mitologinės dainos posmas:

„Mėnuo *Saulužę* vedė
Pačiam pavasarėlį. . ."

Jei toks mūsų siūlomas aiškinimas priimtinas, galima manyti, kad antrasis šokančios *Saulės* pasireiškimas turi vykti jos

pirmagimio krikštynų, t.y. jos „stono" pakeitimo progą. Toks šokis iš tiesų visoje Lietuvoje regimas didelių švenčių, atitinkančių laikotarpiui tarp Joninių ir Petrinių (24-29 birželio) rytmetį. Liudininkai nevisados sutinka dėl tikslios jo datos, vieni jų priskirdami šį stebuklingą pasirodymą Joninėms, kiti — Petrinėms. J. Balio argumentacija šiuo atveju mums atrodo priimtina: jo manymu, negalima pastebėti kokių nors tampresnių ryšių tarp *Saulės* ir Joninių švenčių, o svarbiausia — žmonės mano, jog *Saulė* „apsigręžia" ne per Jonines, o per Petrines (*Liet. Tautos. Skaitymai*, II, 138).

Šiuos argumentus patvirtina ne tik ypatinga Petrinių švenčių reikšmė: rytdieną po Petrinių rengiami didžiuliai žmonių susirinkimai, vadinami *Žaislai* arba *Velnio Turgeliai* mus primena *Saulės* priklausomumą *Velino-Kalevelio* dieviškumo sferai, bet ir kosmografinio fakto — saulės „apsigręžimo" — atitikimas moters, pagimdžiusios pirmąjį kūdikį, gyvenimo lūžį. Poetiškai išreikštą *Saulės* „apsigręžimą" suglaustai apsako kad ir toks mitologinės dainos posmas:

„Kalėdų rytą
Rožės sužydo,
Petrinių rytą
Ežerai šalo —" (V.Misiūnienė, *Liet. D. Katalogas*, I, Švenčionys).

Saulės identifikavimas su *rože* nekelia jokių sunkumų: rožės sužydėjimas Kalėdų rytą atitinka *Saulės* atgimimui. Tuo tarpu „ežerų sušalimas" vidurvasarį bent mums ilgai atrodė paslaptingu reiškiniu:

„Kas ten dyvai
Do stebuklai yra
Kad vasarą
Ežerai užšalo!

„Tekėk, Saulele,
Per žalią girelę,
Nutirpysi
Ežerų ledelį" (Juška, *Liet. D.*, II, 700).

Aišku, kad rožės sužydėjimas, taip kaip ir *Saulės* atgimimas, dar nereiškia, kad vasara jau čia pat: tai tik inkohatyvinis naujų metų ciklo simbolis. Panašaus simbolizmo — ežerų užšalimo — pagalba pranešama ir apie naujo, dekadentiško metų periodo — pirmųjų žiemos ženklų — pradžią, tuo pat prašant *Saulę* apstabdyti šį smukimo procesą.

Toks *Saulės* „apsigręžimas" reiškia ir jos mitinės rolės pasikeitimą: mūsų pavasarinė gražuolė nuo Petrinių virsta *Saule-Motule,* kuri sušildo vargstančius piemenėlius, leidžia jiems, greičiau nusėsdama, anksčiau parginti namo bandą, bet kuri, kaip atsakinga šeimininkė, prižiūri ir šeimynos laukų darbus:

„Leidosi *Saulė* atsidzyrėjo (=pasižiūrėjo),
Ar daug, ar maža dienos darbelio".
(V. Misevičienė, *Liet. Dainų Katal.,* I, 89).

Išpildydama metinį savo gyvenimo ciklą, jinai dabar atlieka trečiosios Dumézil'io funkcijos pareigas, ir tik po rudens ekvinoksijų prasideda lėtai gęstančios *Saulės* agonija ir, pagaliau, žmonijos su baime ir viltimi laukiamas jos prisikėlimas.

SEPTINTAS SKYRIUS

ŠTAI KĄ RUGELIS KALBĖJO. . .

JAVAI IR JŲ GLOBĖJAI

I. ĮŽANGINĖS PASTABOS

1. Darbai ir šventės

Keista gali atrodyti mūsų užmačia iš naujo atidengti su javų kultūra susijusių papročių bylą: jų aprašymai bus turbūt iki šiol tautosakininkų kuo kruopščiausiai ir išsamiausiai atlikti. Tačiau šie papročiai, pagal tradiciją, įeina į vasaros *darbų* ciklą, tuo griežtai skirdamiesi nuo žiemos ir pavasario *švenčių*. Užtat, norint atstatyti lietuviškąją mitologiją ir jos ritualus, reikia bandyti nustatyti ištisą kalendorinių švenčių ciklą — tokį, koks jis žinomas, pavyzdžiui, graikų ar romėnų mitologijose — ir su darbais susietuose papročiuose įžiūrėti geriau ar prasčiau išsilaikiusios liturgijos elementus.

Vasaros ar rudens darbų įprasminimas atitinkamomis pastoviomis šventėmis sukelia, tiesą pasakius, žemdirbių tautose visai suprantamų sunkumų: dėl klimatinių sąlygų kaitaliojimosi laukvokio darbai negali būti atliekami kasmet iš anksto nustatytomis datomis; tokie darbai — rugiapjūtė, pavyzdžiui — atliekami dažniausiai *talkos* principu, negali vykti vienu metu, o tik paeiliui. Rugiapjūtės pradžia ir pabaiga atrodo tad kaip tipiškai kilnojamos šventės.

Norint suprasti, kaip gali būti suderinamos šios dvi būtinybės — bendruomenės religinio gyvenimo buvimas ir individualus žemės ūkio darbų pobūdis — reikia, visų pirma, skirti *šeimos* keliamas šventes ir *bendruomenės* (kaimo,

anksčiau — greičiausiai valsčiaus) šventines sueigas. Rugiapjūtės atveju, pirmosios gali būti kilnojamos, o bendruomenės — pastovios.

Antra vertus, visą žemdirbystės procesą — o tuo pačiu ir į jį įrašytą rugių, kaip pagrindinio maisto šaltinio, auginimo vyksmą — reikia laikyti visumoje kaip metinį ciklą, tuo pačiu pabrėžiant jo reguliarumus. Turint galvoje dviejų rūšių javų — žiemkenčių ir vasarojaus — auginimą, galima pirmiausiai taip suskirstyti šiuos darbus-šventes:

Darbai-šventės	Pavasaris	Ruduo
Aruodų atidarymas sėklos paruošimas	Gandrinės (25 kovo)	Žolinė (15 rugpjūčio)
Sėja	po Jurginių (gale balandžio)	Šilinė (arba Žolinėlė)

Matome, kad šios šventės simetriškos, kad atstumas tarp sėklos paruošimo ir pačios sėjos tiek pavasarį, tiek ir rudenį maždaug tas pat — apie mėnuo laiko. Šitoks reguliarumas leidžia manyti, kad ir derliaus sudagojimo šventės turėjo būti pastovios.

Tokių švenčių, paliudytų, turime net dvi.

(1) *Rugių šventė,*[1] žinoma Mažojoje Lietuvoje, kur jinai vadinama dar ir *Jokūbinėmis* (liepos 25). Jai Didžiojoje Lietuvoje atitinka Šv. Ona (liepos 26), kuri, kaip žinoma, „duoda duonos su smetona“. Hipotezę, kad ir Didž. Lietuvos Kunigaikštystėje Šv. Ona buvo laikoma *Rugių švente* sustiprina *diedų* — duonos dalinimo elgetoms — buvimas per visą savaitę po šv. Onos.[2]

Pastaba. Tačiau „smetonos“ minėjimas ryšyje su Šv. Ona, o taip pat ir specialios dovanos kerdžiui („avies šlaunelė“) leidžia manyti, kad ši šventė galėjo būti susieta ir su gyvulininkyste.

(2) *Dagotuvės* arba *Dagos šventė* (rugsėjo 29) yra neabejotina rudens šventė. Nors mums ir nedaug žinoma apie tiesiogiai su ja susietus papročius, tačiau jau vien tik datos parinkimas — ji atitinka rudens ekvinoksijas ir atliepia pavasarines *Gandrines*

— yra reikšmingas. Apie datos „reikšmingumą“ mes kalbame todėl, kad, kaip tai neretai pasitaiko, mūsų turimi šaltiniai paliudija atskirai, iš vienos pusės, rugiapjūtės pabaigtuvių ritualus, bet nenurodydami jų datos, o iš kitos pusės, pasiūlydami patikimą datą, bet nieko nesakydami apie su ja surištus papročius. Šį klausimą, o kartu ir abiejų švenčių „autentiškumą“, bandysime spręsti vėliau.

2. Šventės ir dievai

Kita problema, kuri, nežiūrint gausios dokumentacijos, lieka neišspręsta, — tai rugius ir apskritai javus globojančių, juos auginančių dievybių atpažinimas ir nustatymas.

J. Balys, gerai pažinęs ir apsvarstęs šią bylą, siūlo javų globėju laikyti moteriškosios lyties *Rugių Dvasią*, kuri, kaip kita proga matėme, Mažojoje Lietuvoje yra paliudyta kaip *Rugių Boba*. Žiūrėti į ją, kaip į moteriškos giminės būtybę, kviečia ir tokie paskutinio pėdo pavadinimai kaip *Bamba* ar *Motinėlė*, o taip pat ir posakis „bobą gauti“, reiškiantis nupjauti, kitus pralenkiant, paskutinį rugių pėdą.

Tačiau neužmirština ir tai, kad pirmutinis ar paskutinis pėdas (ar sauja) — *Svečias, Keleivis, Gaspadorius* — tai vis vyriškos giminės stabai, neabejotinai atstovaują javų dievybėms, kad *Ievaras* ar *Plonis* (nors šis pastarasis turi ir moteriškąją žodžio formą *plonė*) — tai vis vyriški „paveikslai“, iškilminga procesija lydimi namo per pabaigtuves. Pažymėtina taip pat, kad vienas labai reikšmingas, kiek paslaptingos kilmės „himnas“, apdainuojąs juodabarzdžio ožio aukojimą rudenį, mini dvi mitines būtybes — *Javinį* ir *Žvaginį* — kurios dalyvauja šiame aukojime, papjaudamos ožį „dievų garbei“. Dėmesio verti taip pat yra prieš kurį laiką paskelbti XVII a. jėzuitų misionierių raportų tekstai, minintys drauge net dvi javus globojančias dievybes: *Dirvolira* ir *Nosolum* (acc), kurių etimologiją reikės bandyti išsiaiškinti, įvedant jas į mūsų nagrinėjamą darbų ir švenčių ciklą.

Taigi, nepaisant paviršutinio įspūdžio, kad rugiapjūtės darbų ir apeigų byla yra gerai pažįstama, net subanalėjusi, atrodo, kad jos peržiūrėjimas negali būti nenaudingas.

II. ŠEIMYNINĖS ŠVENTĖS

1. *Prapjovos ir jų svečias*

Rugiapjūtė visoje Lietuvoje nuo senų laikų pradedama ir baigiama, atrodo, gana pastoviai išsilaikiusiomis apeigomis. Pjūties pradžia, vadinama *prapjovomis, prapjautuvėmis* ar *pradėtuvėmis* (LKŽ), gerai aprašyta, ir šie aprašymai nedaug kuo skiriasi nuo XVI a. liudijimų (Maletius ir Lasicius). Ją tad tik sutrauktai pateiksime, kiek sustodami ties religiniais jos aspektais.

Visi sutinka, kad *prapjovų* apeigos laiko atžvilgiu atliekamos atskirai, anksčiau negu kad pradedama pjūtis (pvz., šešeštadienį, patį darbą pradedant pirmadienį): šventė čia griežtai atskirta nuo darbymečio. Apeigos prasidėdavo procesija į rugių lauką, kur šeimininkė, atėjusi su duona ir druska, prapjaudavo pirmąjį pėdą (pirmas tris saujas) ir surišusi parsinešdavo namo, pastatydama jį garbingiausioje vietoje — krikštasuolėje. Šis pirmasis rugių pėdelis buvo vadinamas *Svečias*: Dzūkijoje dar XX a. pradžioje, anytai supjovus ir pastačius šį pėdą, marti uždengdavo jį, kaip brangų svečią, stuomenimis.

Parsinešus namo, reikėjo „svečią čestavoti", t.y. vaišinti, kraunant ant stalo pyragus, kepant kiaušinienę. Kai kuriose vietose „ant pradėtuvių vienas iš šeimynos su ryšiu šiaudų apriš(davo) ūktverį, (turėjusį už tai) duoti pjovėjams alaus, midaus" (LKŽ-J): taip jį aprišant, šeimininkas simboliškai paverčiamas į pirmąjį pėdą ir tuo būdu tampa lyg ir „rugių valdovu". Užtat ir nestebėtina, kad *Svečias* turi ir kitą vardą, jis — *Gaspadorius*. Tačiau bendras, nespecifikuojantis šio svečio, kuris kartu yra ir gaspadorius, vardas — tai *Diedas*, žodis, kuris reiškia maždaug „dvasia", „mitinė, nežmogiška būtybė", bet drauge ir „elgeta": nuo pjūties pabaigos visą savaitę, kaip jau minėjome, tęsis *diedai*, duonos elgetoms dalijimo metas.

Pavaišintas *Svečias* išbūna kurį laiką gryčios kampe, iki rugių vežimo į kluoną: jis ten pastatomas šalinėje arba tiesiog kampe, ir ant jo kraunamas pirmasis javų vežimas.

Nuobaigos, kitaip vadinamos dar *pabaigtuvėmis, patalkiu, apjavomis* (*LKŽ*), rengiamas tą pat dieną, baigus pjauti paskutinįjį rugių barą ir iš paskutiniųjų varpų supynus vainiką, vadinamą *ievaru*. Pagal iki XX a. Dzūkijoje išlikusį paprotį — jo atitikmenų esą galima rasti ir Gudijoje — aplink *paskutinę nenupjautą rugių saują* susėdusios pjovėjos, išravėję jai atitinkantį žemės plotą ir užkasę tenai duonos su druska, *nesupjautus* rugius supindavo į kasą, vadinamą *Ievaru* ir tik tada jau nuskindavo nuo ievaro varpas ir įpindavo jas į pabaigtuvių vainiką (*Maž. liet. t. encikl.*).

Šis archaiškas ritualas yra itin reikšmingas: savo preciziškumu jisai padeda suprasti bendrą visos apeigos prasmę. Iš jo aiškiai matyti, kad *Ievaru* vadinamas, visų pirma, ne pabaigtuvių vainikas, o paskutinė nenupjauta rugių sauja, kurią išauginusi *Žemė* nuravima, pagarbiai apšvarinama (ne plika ranka, o per prijuostę), kuriai aukų forma užkasama duona ir druska. Nenuostabu tad, kad vainikui iškeliaujant namo, šis *pasilikęs* pėdas — kuris iš tiesų nėra vulgarus šiaudų kūlelis, o javų dvasia — vadinamas *Dirvolika*.

Dirvolika[3] (šitaip mes siūlome atstatyti — vietoje *r skaitant* c — jėzuitų 1605 m. raporte paliudytą, šiek tiek iškreiptą forma *Dirvolira*) yra tokios pat darybos žodis, kaip ir *tyčiolika* „motinos tyčia nakčiai lauke paliktas kūdikis", ar *laukneša*, ar *ledspira* „kielė". *Dirvolika*, kurį turbūt galima identifikuoti su kitų šaltinių paliudytu *Dirvonākiu (LKŽ)*, jėzuitų pranešime prasmės atžvilgiu aptariamas, kaip dievas, kurio prašoma duoti gerą javų derlių. Jo pasilikimas lauke per žiemą yra būdingas, žmonių vaizduotę dirginantis jo bruožas. Oracijos, sakomos jau vainiką parnešus, dažnai atkreipia dėmesį į šią liūdną žiemkenčio *Dirvolikos* dalią: savo brolį palikdamas namie, jis „patsai atgal grįžta ant šalčia, ant varga, ant didelia kentėjima". Iš kitos pusės, tai, kad *Ievaras* paliekamas ant lauko vienišas ir plikas, prieš tai nuraškius visas jo varpas, paaiškina, kodėl jis kartais vadinamas *Nuogaliumi (LKŽ)*.

3. *Ievaras ir jo tiltas*

Lieka iki šiol neaiškus pagrindinis šios „rugių dvasios" vardas — *Ievaras*. *LKŽ* duoda visą eilę fonetinių šio žodžio variantų: *ievaras, jevaras, jievaras, jėvaras, jovaras, ovaras, javoras*, visiems jiems priskirdamas bendrą kilmę, laikydamas juos lenk. *jowar* skoliniu. Sunkumai vis dėlto atsiranda, bandant suprasti ryšius tarp atskirų šio žodžio reikšmių. Visai priimtina, kad šis skolinys tiko pavadinti ne tik svetimšalį topolį, bet ir plataną, ir gudobelę. Tačiau jokio ryšio nematyti tarp šių medžių pavadinimų ir kitų to žodžio reikšmių. *Jievarys*, pavyzdžiui, reiškia medžio viršūnėje iš šakų pasidariusį vainiką, ir šio žodžio prasmė galėtų būti artima *ievarui* — pabaigtuvių vainikui. Bet *jovaras* „topolis" neturi nieko bendro nei su rugių, nei su medžio viršūnės vainiku.

Užtat, atsiremdami į mitinę mūsų žodžio reikšmę, ir siūlome, visų pirma, išskirti istorijos tėkmėje susimaišiusius, bet skirtingus du žodžius: *jovarą* „medį" (lenk. *jawor*) ir *jievarą* „vainiką", į šį antrąjį žodį žiūrėdami ne kaip į skolinį, o kaip į amalgamą lietuviško sudėtinio žodžio

jav+varas,

kurio antrasis elementas — *varas*, sutinkamas, pvz. ir *Aitvare*, reiškia „dinamišką jėgą"[4], o pirmasis elementas atstovauja žodžiui *javas* ir, būtent, disimiliuotai jo formai *jevas* (sutinkamą, kaip variantą, *LKŽ*), ypač kad variacijų *ja- / je-* pasitaiko nemaža (cf. pvz., jarubė/jerubė). Šitoks Ievaras ir yra ne kas kita, kaip „javų dvasia"; jis, tiesa, kartais eufemiškai vadinamas ir *Dirvolika*, ir *Nuogaliumi*.

Tik šitaip išsiaiškinus *Ievarą* kaip „javų dvasią", darosi suprantamas ir *Ievaro tilto* įvaizdis, išsaugotas dainos ir adventinio žaidimo forma:

> Grįskime mergos
> Ievarociltų.
> Alėliuma, rutela,
> Ievaro ciltų.
>   Iš ko mes grįsim
>   ievaro ciltų?
>   Alėliuma, ...

Iš beržo šakų,
Amalėlio lapų,
Alėliuma. . . (*Taut. darb.*, IV, 122)

Iš dainos teksto aišku, kad tiltas, grindžiamas „beržo šakomis, amalėlio lapais", t.y. beržuose per žiemą žaliomis, išsilaikiusiomis laumės šluotomis, nieko bendro neturi su jovaro medžiu. Senutės informatorės paaiškinimas, kad „tiltas jungiąs pavasarį su žiema: šiuo tiltu iš Užnemunės ateisiąs pavasaris", pilnai patvirtina simbolinę peržiemojančios laumės šluotos prasmę. Lygiai taip pat ir *Ievaras* žiemkentis bei jo globojami rugiai kantriai kenčia šalčius, „išgrįsdami tiltą" į atgimstantį pavasarį.

Iš *Ievaro* varpų nupintas vainikas iškilmingos procesijos, giedančios „rugelio dainas", nešamas namo ir įteikiamas šeimininkui (arba šeimininkams), prieš tai dar jį pristačius atitinkama pamokančia prakalba arba, senoviškai išsireiškiant, „pasekus pasaką": juk ir Ponas Dievas kadaise vaikščiojęs po pasaulį, pasakas sekdamas. Ši pasaka-oracija,[5] pradedama: „Štai ką *Rugelis* kalbėjo", nusako jo vargus, iškentėtus per žiemą, pristato jį kaip „neilgą svečią", kuris, palikdamas čia savo *brolį*, grįš atgal į laukus, išaiškina, be to, dar ir paties vainiko simbolizmą („Kiek šitam vainike varpelių, tiek pripjovėm kapelių") ir baigiasi prašymu pavaišinti talką: tai, kaip matome, tipiška „užgyrimo" apeiga, garantuojanti ateinančių metų derlių.

Pabrėžtinas atrodo mitiniam galvojimui būdingas *Ievaro sudvigubinimas*, išreikštas šalia jo pasirodančio *brolio* sąvoka: *Ievaras*, kaip matėme, yra *dirvolika*, jo pareiga likti savo vietoje, o tačiau jis kartu yra ir *Keleivis*,[6] jis kaip *Svečias* lankosi žmonių namuose, sodinamas krikštasuolėn, vaišinamas, pjūties pradžioje pasirodęs — nešamas į kluoną, o pabaigtuvėse — vainiko forma kabinamas klėtyje virš aruodų: ir vienu, ir kitu atveju, šis *Ievaro alter ego* įsivaizduojamas, kaip jau surinkto derliaus globėjas. Šis jo buvimas dviejose vietose iš karto darosi išaiškinamas šalia jo įvedant jo *brolį*, tačiau tai, mūsų manymu, nesumažina *Ievaro* vientisumo ir tapatumo. Nekenkia šiai dieviškai figūrai atpažinti nei jo vardų, pavardžių ir epitetų

gausumas, atvirkščiai — tai tik patvirtina jo pastovų buvimą kaimo žmogaus sąmonėje.

Toks *prapjovų* ir *nuobaigų* aprašymas, mums atrodo, galutinai išryškina *vyrišką* šios „javų dvasios" lytį. O jo antraeilį, hierarchiniu atžvilgiu — kaip dievuko — deaster — statusą patvirtina ir jo pasirodymas *Javinio* vardu, drauge su kitu dievuku *Žvaginiu* — ankštinių augalų globėju: svarbiųjų rudens iškilmių metu jiems bus pavesta pjauti ožį, aukojamą didžiųjų dievų garbei.

4. *Rugių boba*

Nors vyriškasis „javų dvasios" pobūdis mums ir atrodo neabejotinas, tai vis dėlto dar neleidžia paneigti fakto, kad paskutinysis javų pėdas vadinamas ne tik *Diedu*, bet ir *Boba*, kad *Rugių Boba* yra Kuršaičio (1883) paliudyta „deivė, sėjos globėja". Šiuos nepakeičiamus faktus reikia išaiškinti.

Tokius išaiškinimus nėra sunku surasti. Vienas iš jų būtų — regionalinė diferenciacija: lengva prileisti, kreipiantis į reikalingas tam tikslui papildomas studijas, kad kai kuriose, ribotose Lietuvos srityse vietoje *Ievaro* buvo gerbiama moteriškos lyties javų dvasia. Kitas išaiškinimas — mitologinė degradacija: pastebėta silpstančios tautinės religijos tendencija — nežinia, ar jinai savita, ar išsivysčiusi latvių ar slavų įtakoje — vyriškos giminės dievus ir deivilus pakeisti moteriškomis *bobomis* ar *motinomis*. Tai būtų tačiau tiktai lengvo sprendimo ieškojimas. Užtat visų pirma ir reikia patikrinti, ar turimi peržiūrėti duomenys negali pasiūlyti kito, savito, vidujinio išaiškinimo.

Mūsų susidomėjimą visų pirma sužadina paskutiniojo pėdo ar pradalgio vadinimas *bamba* (LKŽ-Vlkj): *bamba* nėra objektas *per se*, o kieno nors bamba. Šitoks įvaizdis (o bambos simbolika visose tautosakose gausi ir ryški) jau verčia mus žiūrėti į *ievarą* — rugių pėdą, kaip į bambą *Žemės*, rugių — savo vaisiaus — gimdytoją ir augintoją. Paskutinio pėdo nupjovimo prilyginimas gimdymo proceso paskutiniam etapui — bambutės nupjovimui tik patvirtina tą įvaizdį: toks paskutiniojo pėdo nupjovėjas vadinamas *bambėrėža*.[7]

Kartą priėmus šį *Žemės*-motinos gimdytojos įvaizdį išaiškinimo pagrindu, pamažu susirikiuoja ir kitos „javų dvasios“ figūros bei jų pavadinimai. Iš pirmo žvilgsnio neaiškus šios bambos pavadinimas *motinėle* darosi suprantamu, atsimenant, kad šis žodis reiškia ir „kunigę“ arba „gumbą“, t.y. vidurių skausmus, o šiuo atveju ir gimdymo skausmus: „Močiute, močiute, gražioji mergele, nusiprausk, apsistok, atsigulk!“ — kreipiamasi į šią keistą, po visą pilvą besibaladojančią būtybę.

Motinos gimdytojos įvaizdis netūraliai išsiplečia į bendrąją vaisingumo sritį: iš Lasicijaus žinoma, kad *Žemyna* drauge su *Austėja* yra pagrindinės vaisingumo deivės. Užtat ir „bobą gauti“ ir „boba likti“ — reiškia ne tik nupjauti, besirungiant, paskutinę pradalgę, bet ir „gauti bobą“ tiesiogine prasme: „Jonui šiemet liko boba nusikirsti, jis kitą met *bus jau vedęs*“ (LKŽ-Brt). Nenuostabu tad ir tai, kad *Rugių boba* vartojama kaip pravardžiavimas, moterims *mažą vaiką* kibinant (LKŽ-Kps).

Šiame kontekste ir *Rugių bobos* kaip XIX a. paliudytos deivės, prasmė išryškėja: ją Kuršaitis apibūdina kaip „sėjos globėją“. Rugiapjūtės metu įsivaizduojama kaip motinagimdytoja, *Rugių Boba* sėjos metu prižiūri *Žemės* apvaisinimą. Susilpnėjus *Žemės Meldžiamos* kultui,[8] *Rugių Boba* atlieka, bent iš dalies, kaip metonimas, jos turėtas funkcijas. Šie du kultai — *Žemynos* ir *Ievaro* — iš tiesų tiktai vienas kitą papildo: mūsų jau minėtose *Ievaro* pagerbimo apeigose moterys su šventa baime ir pagarba nuravi *Ievarą* išauginusį žemės plotelį ir pakasa tenai duonos ir druskos, atlikdamos drauge ir aukojimo ritualą Žemynai. 1827 m. Voigto paliudyta *Javinė* niekuo nesiskiria nuo *Rugių Bobos.*

5. *Plonis*

Pabaigai lieka dar vieno *Ievaro* sinonimo — Donelaičio apdainuoto *Plonio* problema.

LKŽ pavarčius, paaiškėja, kad *plonis* (S. Dauk.) arba *plonė* (RBz Moz 12,39; MŽ 311) pastoviai reiškia „paplotis, raguolis“, kuris, pagal S. Daukantą, kepamas „ant anglimis“. Toks *plonis* ne ką skiriasi nuo *paliepsnio,* kuris apibūdinamas kaip

„krosniai kūrenantis, prieš liepsną keptas paplotis, bandelė (papr. iš duoninės tešlos)", kartu pateikiant ir jo sinonimą — *šventabandis*. Šis pastarasis *plonio* pavadinimas neabejotinai rodo, kad toks paplotis ne tik specialiu būdu — ne krosnyje — kepamas, bet kad jis atlieka ir tam tikras religines funkcijas.

Ir iš tiesų, tokios rūšies paplotėlius mes sutinkame mitologiniame kontekste — Lasicijaus rugiapjūtės nuobaigų apeigų aprašyme (*De diis*, 47). Paaukojus ožį ir atidavus moterims jo mėsą paruošti

> parant è farina siliginea *placentas*, quas non imponunt in furnum, sed viri focum circumstantes, hinc illinc per focum iaciunt absque cessatione, quo ad induresc ant et coquantur.

> daro iš geriausių miltų *paplotėlius*, kuriuos nešauna į pečių, bet kuriuos vyrai, ratu apstoję židinį, ten ir atgal per ugnį nesiliaudami svaido, kol jie sukietėja ir iškepa.

Mūsų nuomone, šios Lasicijaus aprašytos *placentae* — tai neabejotini mūsų *ploniai-šventabandžiai*, jie kiek skiriasi tik kepimo būdu: išnykus atviram židiniui, jie kepami paliepsnyje, „vietoje prieš liepsną, einančią iš krosnies į dūmtraukį" (*LKŽ*), arba tiesiog ant anglių, tačiau jiems visiems bendras bruožas — jie kepami *ne duonkepyje pečiuje, o ant ugnies, liepsnai juos laižant*.

Mums atrodė, kad reikia šio smulkaus, gal kiek ir pedantiško dėstymo, norint suprasti ir tų bandelių „šventumą", ir jų vaidmenį pabaigtuvių apeigose. Tuojau po ožio aukojimo sekąs šis „pasišvaistymas bandelėmis" yra ne kas kita, kaip naujo rugių derliaus aukojimas dievams. Tai patvirtina ir faktas, kad plonių „kepimą" atlieka *vyrai*, o ne moterys, bet taip pat ir bendras aukojimo ritualo supratimas: liepsnos paliečiama šventabandės dalis, iš šio kontakto kylantieji kvapai — tai dievams skirta aukos dalis; ją paaukoję, žmonės jau gali suvalgyti savąją, žmogiškąją dalį.

Pridėkime čia, ekstrapoliuodami senovės graikų aukojimo procedūrą, ir dievybės, kuriai skiriama ši javų auka, vardą — tai *Gabija*, lietuviškoji *Hestia*, kurią graikai aukojimuose visados paskutinę minėdavo: ir Lasicijaus aprašyme, pirmoje ritualo

dalyje, ožio aukojimo metu, išvardinus ir pagerbus visus dievus (pradedant *Occopirnum* (acc), kurį gal būtų galima aiškinti kaip *Aukopirmą* — lietuviškąjį *Janus*?), visai normaliai javų auka galėjo būti skirta namų židinio *Gabijai*.

Šitaip išsiaiškinus, darosi suprantama ir donelaitiškojo *Plonio* reikšmė: šis vainikas, atstovaujantis visoms tų metų derliaus varpoms, natûraliai skiriamas, kaip auka, dievams ir ceremonijos metu, *šventabandžių* forma, suvalgomas bendroje dievų ir žmonių puotoje. Taigi *Plonis* „ievaras-vainikas" ir *plonis* „paplotėlis" — vienas ir tas pats dalykas.

III. BENDRUOMENĖS ŠVENTĖS

1. *Ožio aukojimas*

Kaip jau minėjome, Lasicijaus pabaigtuvių apeigų aprašymas iškelia *ožį* kaip centrinę visos ceremonijos figūrą. Šis nelauktas — javų šventę švenčiant — aukos pasirinkimas betgi neabejotinai patvirtintas kitų santakinių šaltinių. Jėzuitų 1605 m. Kronika, minėdama du javus globojančius dievus — mūsų jau atpažintą *Dirvoliką* ir dar neaiškų *Nosolum* (acc) — pabrėžia, kad šiam pastarajam dievui aukojamas ožys.

Prie šių dviejų, beveik vienalaikių, rašytinių šaltinių reikia pridėti, ją tuo būdu autentikuojant, ir J. Basanavičiaus paskelbtą, nežinomo kunigo B.T. užrašytą giesmelę, kurioje piemenėlis kreipiasi į oželį:

Tu voželi juodbarzdėli,
Augk, augk, augk!
Dievuks mūsų tavęs
Lauk', lauk', lauk'.
Po rugsėjo prieš žiemelę
Vesma tave, juodbarzdėli,
Ant to tai kalnelio,
Vo Ruginis su Žvaginiu
Tave, mūsų voželėli,
Dievų garbei brauks. (LP., I, 132)

Šios, savo grynai mitiniu pobūdžiu retos giesmelės autentiškumas papildomai pasitvirtina, palyginant ją su kita pabaigtuvių daina:

Ko negieda.
Ko negieda mūsų talka?
Gal nepiovė,
Gal nepiovė žilo ožio?
(LTR 2381/96 iņ Z. Slaviūnas, *Sutartinės,* 1959, III, 14).

Šie keturi, labai skirtingos kilmės dokumentai be jokios abejonės nustato, kad rugiapjūtės nuobaigų iškilmėse aukojamas gyvulys buvo *ožys.*

2. Ožys ir Velnias

Vienokio ar kitokio gyvulio pasirinkimas aukojimui nėra atsitiktinis, jis priklauso nuo dievų, į kuriuos ta auka kreipiamasi, norų: dievai, savo ruožtu, turi savo mėgstamus, juos dažnai atstovaujančius gyvulius. Mūsų atveju, kiekvienas tautosakos mėgėjas ′neabejodamas pasakys, kad ožys — tai *Velnio* sutvėrimas, kad *velniai* ir patys dažnai rodosi ožio pavidale.

Tačiau pasiūlyti *Velnią,* kaip pagrindinę pabaigtuvių kulto dievybę, nėra jau toks paprastas reikalas. Į manicheizmą linkusios — ypač jos į Lietuvą įvedimo metu — krikščionybės akimis visi lietuvių dievai, žinoma, buvo demonai, tačiau *Velnias* iš karto sutapo su visokio blogio įsikūnijimu — *Šėtonu*: jo kultas, koks jis bebūtų, galėjo kelti tik pasibaisėjimą, jis turėjo pirmutinis greitai išnykti arba bent labai gerai slėptis. Jis vis dėlto šiaip taip išsilaikyti galėjo gana ilgai, bent iki Reformos ir Kontrareformos laikų jau vien dėl to, kad lenkiškoji kunigija ir oficialioji katalikybė nieko bendro neturėjo su lietuviškąja liaudimi.

Šitokiame tad kontekste ir reikia bandyti įsivaizduoti mūsų kaimo žmonių pasikalbėjimus su tėvais jėzuitais, bandančiais surinkti daugiau žinių apie „demonus“ tam, kad galėtų geriau su jais kovoti: suprantama, kad ir apie savo dievų gerbimo apeigas jie nenoriai šnekėjo, ypač vengdami išduoti tikruosius jų vardus (dievo varde glūdi kone visa jo galia). Tai paaiškina,

kodėl dievų vardų vietoje jėzuitų pranešimuose dažnai atsiranda eufeminės jų pravardės, kodėl, pavyzdžiui, vietoj *Ievaro* mes randame *Dirvoliką,* vietoj *Vėjo — Beaukurį,* kodėl dievų siųsti naminiai žalčiai pavirsta *Dievais Pagirniais.*

Užtat, manant, kad pabaigtuvių metu aukojamas ožys priskirtinas slaptai išsilaikiusiam *Velnio* kultui, galima bandyti ir lietuviškai interpretuoti dievą *Nosolum,* kaip *Nuošalų* (dial. *Nūšalų*), žodį, kuris reiškia ne tik „atokų", bet ir „paslėptą, slaptą". Turint galvoje, kad iki šiol šiam dievui jokios etimologijos nėra buvę pasiūlyta, kad, atvirkšiai — jis J..Balio buvo įrašytas į „dievų nebuvėlių" sąrašą, mūsų siūlomas jo vardo išaiškinimas, paremtas jį liečiančių apeigų autentifikavimu, atrodo visai pagrįstas.

3. Dagotuvės

Nepaisant paliudijimų, aprašančių pabaigtuvių apeigas, sutapimo, šių švenčių data lieka ir toliau neaiški: religinis jų turinys — ožio aukojimas ir bendruomenės puota — gali būti priskiriamas, kaip jau sakėme, dviems skirtingoms dienoms — *Rugių šventei* (VII.25-26) arba *Dagotuvėms* (IX.29). Rašytiniai šaltiniai šiuo klausimu tyli, ir tik vienas XIX a. anonimas aiškiai nustato šios šventės datą:

Po rugsėjo prieš žiemelę
Tave, mūsų voželėli,
Dievų garbei brauks.

Rugsėjis čia, žinoma, nereiškia mėnesio pavadinimo, o rudeninės rugių sėjos metą, vadinamą dar *atsėjomis* (LKŽ): sėja vyksta „apžergai Šilinę" (Grš), t.y. 8-tą rugsėjo. Šventė, numatyta po Šilinės, bet dar prieš žiemą, gali būti tik *Dagotuvės* arba, kaip Mažojoje Lietuvoje ją vadindavo, *Mikelio šventė* (IX.29), data, kuri atitinka ir Dlugoszo minimoms rudens *sambarvėms.*

Atrodo tad, kad liepos mėn. gale švenčiama *Rugių* šventė galėjo turėti tik antraeilę, vien su rugiapjūte surištą reikšmę, tuo tarpu kai *Dagotuvės* jau atžymėjo visokio augalo, viso derliaus sudagojimą. Tai patvirtina ir mūsų anoniminė giesme-

lė, šios šventės iškilmių oficiantais pakviesdama ne tik *Javinį*, bet ir *Žvaginį*, taigi ankštinius augalus — neabejotinai *Velnio* globoje esančius žirnius ir pupas — globojančią dievybę.

Gana vėlyva šios šventės data paaiškina ir skirtingą iškilmių lokalizaciją: ankstyva žiema turbūt versdavo žmones šventės ceremonijas atlikti, kaip tai Lasicijaus nurodyta, uždarame kluone, kai tuo tarpu vėlyvas ruduo leisdavo normaliai organizuoti šventę *nuošaliai*, jau anapus kultūrinės kaimo erdvės, alkakalnyje, paupyje:

> Paupalė' yra pilalė
>
> ....
>
> Ten Ruginis ir Žvaginis
> Vožius Dievui smaug'

Tą pat patvirtina ir jėzuitų aprašymas:

> Kiti Dievui, *Nosolum* (=Nuošaliu) vadinamam, aukoja ožį ir jo kraują išpila į *upę*.,

pakartotinai susiedamas patį aukojimą su upe, su vandens erdve.

4. Šventės reikšmė

Mūsų anoniminio teksto preciziškumas — „Po rugsėjo, prieš žiemelę" — ne tik padeda nustatyti tikslią šventės datą, bet kartu prisideda ir prie pačių apeigų reikšmės išaiškinimo. Ožio aukojimas jau po sėjos, kai grūdas, įsilindęs į žemę, jau ima judėti ir leisti šaknis — o šaknys, pagal plačiai žinomą pasaką, priklauso *Velniui* ir tik javo stiebas — žmogui, — jo aukojimas besiartinant žiemai, kurią javas turės iškentėti — tai jo pašventinimas ir atidavimas globon dievui, kurio žinioje yra visa tai, kas vyksta „po žeme" ir kurio viešpatystė apgaubia visą žiemos ir patamsių pasaulį. Požemio, šalčio ir tamsybių valdovas — tai ir yra *Velinas*, kurio bijoti neužtenka, kuriam reikia atiduoti garbę, įsigyjant jo palankumą. *Velino* kultas nėra tai — kaip kad krikščionybės įtakoje galima būtų manyti — kokios nors „juodosios mišios", o normali *dievobaimingumo* išraiška. Užtat ir grįžtant prie rugių auginimo, galima

lengvai suprasti, kodėl Lietuvoje, kaip greičiausiai ir kituose šiaurės kraštuose, kur vasarų trumpumas neleidžia greit subręsti javams, jų augimas nepriklauso vien tik nuo pavasario dievo *Pergrubio*, pramušančio gruodą ir leidžiančio jiems iškilti, nei vien nuo javų brandintojos ir gimdytojos *Žemynos*, o kad jis visų pirma reikalingas lemtingos *Velino* globos.

Tačiau *Velino* globos, kaip jinai bebūtų svarbi, javams neužtenka, negalima užmiršti ir *Andojo*, to prūsiškojo *Patrimpo* atitikmens, gyvybės ir mirties dievo-viešpaties, kurio žinioje yra visos *laimės* — kartu, žinoma, ir *javų laimės* — sritys. *Andojas*, kaip jau jo vardas sako, — vandens dievas: tai paaiškina ir kulto vietos pasirinkimą *paupyje* ir, kaip matėme, ožio kraujo nuliejimą į vandenį, atiduodant tuo būdu vandenų valdovui aukos dieviškąją, efektingąją dalį.

Jeigu, pagal mūsų naudojamą jėzuitų pranešimą ir anoniminės giesmės tekstą, šios šventės metu išryškėja tik dvi dieviškosios asmenybės — *Velinas* ir *Andojas* —, tai šį faktą paaiškina, greičiausiai, pateiktų informacijų menkumas. Priimant, kad *Dagotuvės*, atitinkančios ekvinoksijai, turėjo būti viena iš svarbių kalendorinių švenčių, visai natūraliai galima tikėtis, kad į tokias šventes būtų sukviečiami visi pagrindiniai, o kartais net ir antraeiliai dievai: į aukojimus sukviestų dievų sąrašai (pas indus, hetitus, bet taip pat ir pirmose lietuviškąją religiją minimčiose XIII a. slavų kronikose) sudaro paprastai pagrindinius kuriai religijai tyrinėti dokumentus.

Reikia pripažinti, kad mūsų anoniminis tekstas yra reikšmingas kaip tik dėl jame randamų abejojimų, kuriuos klaidinga būtų laikyti prieštaravimais: vienoje vietoje jis kalba apie pilelę, kur Ruginis ir Žvaginis „vožius *Dievui* smaug"", o kitoje vietoje, turėdamas omenyje jau konkrečias ateinančio rudens apeigas, jis gailisi oželio, kurį „*Dievų garbei* brauks". Nors šventė ruošiama specialiai vieno kurio nors dievo pagerbimui, į ją sukviečiami visi pagrindiniai arba pagal šventės intenciją svarbūs dievai.

Šitokiame kontekste mūsų nestebina Lasicijaus aprašymas, kuriame ožio auka skiriama visai eilei sukviestų dievų. Pats dievų sąrašas, kuriame maišomi ir prūsiški, ir lietuviški dievai,

gali būti, žinoma, atskirų diskusijų objektu. Šios šventės priskyrimas sūduviams (sudini), dar neseniai gyvenusiems nykstančių prūsų genčių kaimynystėje, galėtų, pavyzdžiui, paaiškinti dievų sąraše pastebimą religinį sinkretizmą. Tačiau tai jau bendra, mūsų nagrinėjamą atvejį toli pralenkianti problema.

Pastabos ir nuorodos

1 V. J. Balys, *Skaitymai*, II, 89-96.
2 R. Sabaliauskienė, „Piemenėlių vargai", in *Liaudies kūryba*, I, 178.
3 J. Lebedys, *Liet. kl. XVII-XVIII* a., p. 206 (Jėzuitų 1605 m. Kronikos ištrauka).
4 V. mūsų *Apie dievus ir žmones*, passim.
5 *Liet. taut.*, IV, 702.
6 *Liet. tautosakos apybraiža*, 131.
7. J. Balys, *Skaitymai*, II, 92.
8 „Žiame Meldziama", in Lebedys, *op. cit.*, 212 (1725-6 m.).

RODYKLĖS

APIE DIEVUS IR ŽMONES
INDEX NOMINUM

INDEX RERUM

TAUTOS ATMINTIES BEIEŠKANT *
INDEX NOMINUM

---

* Rodykles parengė Elina Bikelytė. Autoriaus padėka jai.

Bronys SAVUKYNAS

TAUTOS ATMINTIES IEŠKOTOJAS

Mūsų tautietis Algirdas Julius Greimas – plačiai pasaulyje žinomas vienas iš semiotikos kūrėjų, vadinamosios Paryžiaus semiotikos mokyklos pradininkas ir lyderis, Visuomenės mokslų aukštųjų studijų mokyklos Paryžiuje profesorius ir šios mokyklos Semiolingvistinių tyrimų grupės buvęs ilgametis vadovas – dabar jau ir Lietuvoje bus gerai pažįstamas kaip semiotikas: neseniai knygynuose pasirodė "Minties" išleista jo darbų rinktinė "Semiotika" (vertimas iš prancūzų kalbos) su plačiu knygos sudarytojo ir vertėjo R.Pavilionio įvadiniu straipsniu (ten galima rasti ir svarbesnius mokslininko biografijos faktus). Iš tos knygos galime Greimą pažinti kaip prasmės ieškotoją – "būti semiotiku – tai kelti prasmės klausimą", – sako jis (Le Quotidien de Paris, 11 Fevrier 1986, p.22). Be to, tie semiotikos darbai gražiai parodo ir jų autoriaus ambicingą užmojį, kurį jis yra nusakęs taip: "Mano tikslas visada buvo ir tebėra padėti susikurti humanitariniams ir socialiniams mokslams, kurie vis dar neišlenda iš vystyklų. To siekiant, reikia bandyti susidaryti koherentišką metakalbą, statyti teorinį pastatą. Gera teorija būtų tokia, kurios visi terminai būtų vieni kitais definuoti" (Metmenys, 51, p.24). Statydamas tą "teorinį pastatą", Greimas pelnė tarptautinį pripažinimą – pakaks tik pasakyti, kad svarbesnieji jo darbai yra išversti bene į visas Vakarų Europos kalbas, kad verčiasi juos japonai ir korėjiečiai... Ir vis dėlto jis žengė ir į kitą, mažiau prestižinę sritį – ėmė tyrinėti lietuvių mitologiją. Gal teritorinio imperatyvo vedamas, prasmės ieškotojas ir universalios metakalbos kūrėjas ėmė ieškoti savo tautos atminties.

Paklaustas, kas jį "nuvedė iš semiotinių studijų apskritai į lietuvių mitologijos rekonstrukcijos projektą", Greimas atsako:

"<...> savo "semiotines studijas" kaip tik pradėjau nuo mitologijos, o ne atvirkščiai. Juk jau 1965 m. vasarą Santaros-Šviesos suvažiavime skaičiau paskaitą apie lietuviškus mitus. <...> visą savo atliekamą laiką skyriau lietuvių tautosakai, ir tai per dvidešimt metų" (Metmenys, 51, p. 24-25). 1971 metų rudenį Vilniaus universitete skaitytoje paskaitoje į šį klausimą jis atsakė konkrečiau (cituojama iš magnetofono įrašo): "<...> man prieš išvažiuojant [iš Paryžiaus] teko susitikti su lyginamosios mitologijos kūrėju Georges'u Dumézil'iu, kuris papasakojo man savo pasikalbėjimą su Emile'iu Benveniste'u, kuris yra neabejotinai didžiausias indoeuropiečių kalbotyros specialistas, gyvas šiuo metu. Tame pasikalbėjime jis sakė: viską, ką mes nuveikėme ir ką iki šiol suradome, ar tai būtų kalbotyros ar lyginamosios mitologijos srityje, visa tai reikės pervertinti, reikės bent pusę atmesti, kai bus pažinta baltų mitologija ir kalbotyra. Šitokių pasaulinio masto autoritetų nuomonė apie mūsų turtus, manau, yra mums įpareigojanti. Ir štai aš, kuris nesu mitologijos specialistas, ėmiausi atliekamomis valandomis kaip mėgėjas domėtis šitais reikalais". Taigi tyrinėti lietuvių mitologiją Greimą skatino ne tik mokslinis interesas "pailiustruoti šių dienų mitologijos tyrimuose vartojamus metodus pritaikant juos lietuviškų tekstų analizei" (šios kn. p. 31), bet ir supratimas, kad "ne tik Prancūzijos, bet ir viso pasaulio mokslininkai laukia, kada lietuviškieji lobiai bus prieinami kuo plačiausiai tarptautiniu mastu" (Gimtasis kraštas, 1971, nr.45). Vadinas, tatai buvo ne tik mokslininko, bet ir patrioto įsipareigojimas. To jo įsipareigojimo ir, aišku, mokslinės kompetencijos, erudicijos bei ilgo ir kruopštaus duomenų kaupimo rezultatas ir yra ši knyga, sudaryta iš dviejų skirtingais dešimtmečiais parašytų dalių.

Suprasdamas mitologijos tyrinėjimą kaip kultūros archeologiją, Greimas iškėlė sau uždavinį naudoti čia tokius metodus, kurie "turi padėti iš kelių atskirų šukių teoriškai atstatyti vazą, iš kelių išsilaikiusių mūrų – nubrėžti viso miesto planą" (šios kn. p.18). Žinant, kad rašytiniuose šaltiniuose fiksuoti ir tautosakoje bei papročiuose išlikę tėra paskiri mūsų mitologijos fragmentai, kad ankstesniųjų tyrinėtojų (išskiriant gal tik

V.Ivanovą ir V.Toporovą) aprašinėta tik "atskiros šukės", reikia pasakyti, jog Greimo pastangos rekonstruoti amžių būvyje suaižėjusį ir subirusį masyvą, jo gauti rezultatai, leidžia teigti jį esant bene įžvalgiausiu ir jautriausiu lietuvių mitologijos tyrinėtoju. Jis pirmasis vadinamojo vertikalaus skaitymo metodu atskleidė daugelio mūsų mitologinių tekstų tikrąją, t.y. mitologinę, prasmę.

Plačiau aptarti šio veikalo tiriamojo objekto specifiką, metodologiją ir metodus, tyrinėtojo aspiracijas ir išlygas čia nėra reikalo: niekas to geriau nepadarys, kaip yra padaręs pats autorius abiejų dalių pratarmėse. Tačiau turbūt verta čia keliomis frazėmis nusakyti šio veikalo išleidimo Lietuvoje svarbą.

Pirma, tai reikšmingas mūsų kultūrai faktas – grįžta tautai jos kultūrinės atminties visų giliausias klodas, atkurtas vieno iš šviesiausių jos sūnų įstanga ir skvarbia moksline įžvalga.

Antra, plačiau įeidamas į mūsų humanitarinių mokslų apyvartą, šis veikalas, be abejonės, stimuliuos senosios mūsų kultūros naujus tyrimus, būdamas jiems ir metodologiniu orientyru, ir atskleisdamas naujų analizės aspektų, ir sukeldamas – tai irgi mokslo veikalo privalumas – galbūt net griežtų prieštarų.

Ir E.Benveniste'o pageidavimas įvesti lietuvių mitologiją į indoeuropeistikos apyvartą gražiai vykdomas: knyga "Apie dievus ir žmones", 1979 m. išleista Algimanto Mackaus knygų leidimo fondo Čikagoje, jau išversta į prancūzų ir anglų kalbas, verčiama (o gal ir išversta) į italų kalbą. Taigi ir Greimo mitologijos studijų svarba pripažinta tarptautiniu mastu. Reikia manyti, kad ne mažesnio dėmesio Europoje sulauks ir antroji dalis "Tautos atminties beieškant", kuri čia en bloc spausdinama pirmą kartą.

O kad ta antroji dalis pirmą kartą išleista Lietuvoje ir dar dviejų leidyklų – vilniškės ir čikagiškės – tai graži ir, matyt, pirmoji išeivijos ir tėvynės leidybininkų bendradarbiavimo ir kooperavimosi apraiška. Šį mūsų kultūrai reikšmingą faktą verta plačiau nusakyti – už tai bus dėkingi kultūros istorikai.

Šio straipsnio autorius, pasiūlęs "Mokslo" leidyklai išleisti abi Greimo knygas, leidyklai sutikus, apie tai pranešė autoriui

ir netrukus gavo Algimanto Mackaus knygų leidimo fondo atstovo Vytauto Vepšto laišką, kuriame, be kita ko, rašoma:

"Sužinojęs iš prof. Algirdo Greimo, kad "Mokslo" leidykla nori kuo skubiausiai išleisti abu Greimo mitologijos tomus, kreipiuosi į Jus <...> su keletu Algimanto Mackaus Fondo pasiūlymų to darbo bendram palengvinimui.

Kaip Jums žinoma, A.M. Fondas yra užsiangažavęs išleisti Greimo antrąjį mitologijos tomą "Tautos atminties beieškant". Prieš keletą metų Fondas išleido ir pirmąjį tomą "Apie dievus ir žmones".

Pirmiausiai, dėl Jūsų persispausdinimo "Dievų" tomo mes, kaip originalo leidėjai, neturime .jokių prieštaravimų. Antra, idant bereikalingai neeikvotume Jūsų ir mūsų, kaip lietuvių tautos, pastangų ir išteklių, Fondas yra pasirengęs Jums perleisti antrojo tomo leidimą net su tam tikra pagalba.

Šiuo metu visas "Tautos atminties" tekstas yra spaustuvėje surinktas, ir mes esame pasirengę pradėti pirmųjų korektūrų skaitymą. Ištaisius klaidas, mes galime Jums šį nesulaužytą (ar kad ir sulaužytą) tekstą, parengtą ofsetinei spaudai, atsiųsti" (laiškas datuotas: 1988.12.12).

"Mokslo" leidykla su pasiūlymu sutiko, apsiimdama patenkinti A.M. Fondo sąlygą: perleisti jam 400 knygos egzempliorių – prenumeratoriams išsiuntinėti. Tad ir išleista ši knyga su abiejų leidyklų ženklais tituliniame puslapyje.

Ir dar vienas faktas kultūros istorijai. Už studiją "Tautos atminties beieškant" JAV Lietuvių Bendruomenės Kultūros taryba paskyrė A.J. Greimui savo 1989 m. premiją. Tos tarybos sudaryta komisija vertino veikalą perskaičiusi jo korektūrą.

x x x

Štai ir sugrįžo Algirdas Julius Greimas į savo tautą, nešinas pasaulio mokslo patyrimu, atskleidęs jos tūkstantmečių storio atminties klodą, primindamas kas gražu ir dora (netrukus "Vaga" išleis jo publicistikos, literatūros kritikos ir estetikos eseistikos rinkinį "Iš arti ir iš toli"). Šitiek jo proto ir dvasios kūrybos įstengė sugrąžinti tautai, nors ir vėluodama, viduriniojі humanitarų karta. Jaunesniajai kartai lieka priedermė išleisti tėvynėje visus jo raštus, kaip tautos kūrybingumo ir jos įnašo į pasaulio kultūrą paliudijimą.

TURINYS

APIE DIEVUS IR ŽMONES

Pirmas skyrius: KAUKAI IR AITVARAI

Antras skyrius: AUŠRINĖ IR LAIMA

Trečias skyrius: APIE BITES IR MOTERIS

TAUTOS ATMINTIES BEIEŠKANT

Trečias skyrius: VELNIAS IR KALEVELIS

Ketvirtas skyrius: NAMŲ DIEVAI

Penktas skyrius: PERKŪNAS, PERGRUBIS IR ŠVENTAS JURGIS

Šeštas skyrius: SAULĖ – MARTI

Septintas skyrius: ŠTAI KĄ RUGELIS KALBĖJO

Greimas A. J.
Tautos atminties beieškant: Apie dievus ir žmones / Baig. str. [„Tautos atminties ieškotojas", p. 511–514], aut. B. Savukynas. – V.: Mokslas; Chicago: A. Mackaus knygų leid. fondas. – 527 p.
Bibliogr. skyrių gale. – R–klės: p. 493.
ISBN 5–420–00830–0

Pasaulyje plačiai žinomo mūsų tautiečio A. J. Greimo knyga sudaryta iš dviejų skirtingais dešimtmečiais parašytų lietuvių mitologijos studijų: „Apie dievus ir žmones" ir „Tautos atminties beieškant". Mitologijos tyrinėjimą Greimas supranta kaip kultūros archeologiją, naudoja tokius metodus, kurie padeda iš „kelių atskirų šukių", iš rašytiniuose šaltiniuose ir tautosakoje fiksuotų paskirų mūsų mitologijos fragmentų, rekonstruoti amžių būvyje sueižėjusį ir subirusį masyvą, atskleisti mūsų mitologinių tekstų tikrąją, t. y. mitologinę, prasmę. Gauti rezultatai leidžia teigti, kad autorius yra bene įžvalgiausias ir jautriausias lietuvių mitologijos tyrinėtojas.

G $\frac{0403000000-122}{M854(08)-90}$ Neskelbta – 90 MBBK 25

Научное издание. Греймас Альгирдас Юлюс
В ПОИСКАХ ПАМЯТИ НАРОДА. *О богах и людях.* Студии по литовской мифологии. Автор послесловия Савукинас Бронис. На литовском языке. Вильнюс, „Мокслас"; Чикаго, Книгоиздательский фонд А. Мацкуса, 1990 г.

Mokslinis leidinys. Algirdas Julius Greimas.
TAUTOS ATMINTIES BEIEŠKANT. *Apie dievus ir žmones.* Lietuvių mitologijos studijos. Baigiamojo straipsnio autorius Bronys Savukynas. Redaktorius A. Antanavičius. Viršelio dailininkė ir meninė redaktorė V. Kuraitė. Techninė redaktorė N. Mazurkevičienė.

ИБ № 3575

Pasirašyta spausdinti 1990.01.15. Formatas 84×108 1/32. Popierius – ofsetinis Nr. 1. Ofsetinė spauda. 27,72 sąl. sp. l. 28,83 sąl. spalv. atsp. 26,19 apsk. leid. l. Tiražas 20 000 egz. Užsakymas 260. Kaina 6 rb. „Mokslo" leidykla, 232050 Vilnius, Žvaigždžių 23; A. Mackaus knygų leidimo fondas, Chicago. Spaudė „Spindulio" spaustuvė, 233000 Kaunas, Gedimino 10.